Suckau, Otto
Schopenhauers falsche
Auslegung der Kantischen
Erkenntnistheorie

B
2779
S85

hilos.
S.

Schopenhauers falsche Auslegung der Kantischen Erkenntnistheorie

Ihre Erklärung und ihre Folgen.

Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei der

philosophischen Fakultät

der

Großherzoglich Hessischen Ludwigs-Universität zu Gießen

eingereicht von

Otto Suckau

geboren in Mohrungen.

Weimar.
Druck von R. Wagner Sohn.
1912.

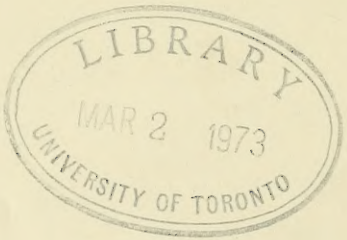
LIBRARY
OCT 31 1912
UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
MAY 12 1960
UNIVERSITY OF TORONTO

Genehmigt durch das Prüfungskollegium
am 9. 11. 1911.

Referent: Dr. Messer.

Meinen Eltern.

B
2779
S85



Gliederung.

Einleitung.

Kapitel I. Die Hauptgedanken der Kantischen Erkenntnistheorie.

1. Das Problem der Vernunftkritik. — 2. Verstand und Sinnlichkeit, die beiden Stämme der Erkenntnis. — 3. Die Anschauungsformen Raum und Zeit. — 4. Die Begriffe des reinen Verstandes. — 5. Die transzendentale Apperzeption. — 6. Der Kausalbegriff und die objektive Sukzession der Erscheinungen. — 7. Das Ding-an-sich, — 8. Der Begriff des transzendentalen Idealismus.

Kapitel II. Die Kantische Erkenntnistheorie in der Schopenhauerschen Auffassung.

1. Schopenhauers Verkennung des Zieles der Vernunftkritik. — 2. Die Umdeutung des A priori ist angeboren. — 3. Leugnung der Rezeptivität der Sinnlichkeit. — 4. Die Behauptung der Intellektualität der Anschauung. — 5. Die Polemik gegen die Lehre von den reinen Verstandesbegriffen. — 6. Die besondere Kritik des Kantischen Kausalbegriffes. — Zusammenfassung.

Kapitel III. Die äußeren Anlässe für die Entstehung von Schopenhauers Ansicht.

1. Die Dunkelheit des Kantischen Vortrages als Ursache der Mißdeutung Schopenhauers. 2. Der Einfluß von Schopenhauers Zeitalter auf seine Deutung der Kantischen Lehre. — Aenesidemus. — Schulzes Auffassung der Vernunftkritik. — Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie. — Fichtes Behandlung des transzendentalen Idealismus.

Kapitel IV. Schopenhauers angeborene Denkrichtung als Ursache seiner Kantauslegung.

1. Allgemeine Charakteristik von Schopenhauers Bildungsgang. — 2. Die pessimistische und die metaphysische Denkrichtung. — 3. Der ethische Charakter der Schopenhauerschen Philosophie. — 4. Kuno Fischers entgegengesetzte Ansicht über diesen Punkt. — 5. Schopenhauers anfängliche Vorliebe für die Platonische Ideenlehre und seine Abneigung gegen die Vernunftkritik. — 6. Die Ursache für die spätere Kantverehrung.

Kapitel V. Der Schopenhauersche Einfluß in Hartmanns Stellung zur Kantischen Erkenntnistheorie.

1. Hartmanns Ansicht vom sensualistischen Ursprunge des transzendentalen Idealismus. 2. Das Objekt im Kantischen Sinne für Hartmann bloße Vorstellung und die ganze Außenwelt ein Traum. — 3. Hartmanns Ansicht von der falschen Ableitung des Dinges-an-sich.

Schluß.

Es wird in der vorliegenden Schrift zitiert:

Die Kritik der reinen Vernunft (r. V.) nach der Ausgabe von Karl Kehrbach.

Die Prolegomena (P.) nach der Ausgabe von Schultz (Reclam).

Schopenhauers Werke (W. W.) und handschriftlicher Nachlaß (N.) nach der Ausgabe von Eduard Grisebach.

Motto: Das Werk des Philosophen läßt höchstens einige Ruderas eines Vorgängers stehen, um seine Grundlage daraus zu machen.
Schopenhauer (W. W. V 12).

Schopenhauer hat oft und mit Nachdruck betont, daß er der einzige und rechte Fortsetzer der Kantischen Philosophie sei. Er hat nach seiner Ansicht die wahre Kantische Ansicht vom Wesen unserer Erkenntnis übernommen und daraus die Konsequenzen für die Deutung des Wesens dieser Welt gezogen. Alle andern Systeme, die im Anschluß an die kritische Philosophie entstanden sind, erkennt er nicht an; in der Zeit zwischen Kant und ihm hat sich überhaupt nichts in der Geschichte der Philosophie ereignet; es sind nur „die drei berühmten Sophisten" Fichte, Schelling und Hegel aufgetreten, deren Leistungen aber mit wahrer Philosophie nichts zu tun haben. Im Vergleich zu den andern Nachkantischen Systemen zeigt das Schopenhauersche allerdings eine größere Übereinstimmung mit Kant. Es setzt, wie die Kantische Erkenntnistheorie einen deutlichen Unterschied zwischen Vorstellung und Ding-an-sich, während die Tendenz der Identitätsphilosophie dahin geht, diesen Unterschied zu verwischen. Er hält auch mit Kant die Erscheinungen für die einzigen Objekte unserer theoretischen Erkenntnis und postuliert nicht noch ein besonderes philosophisches Erkenntnisorgan zur Erfassung des Absoluten. — Man kann sogar in gewissem Sinne die Schopenhauersche Erkenntnistheorie als eine Verbesserung und Vereinfachung der Kantischen ansehen. In

der Kantischen Fassung erscheint unsere Erkenntnis als ein unendlich komplizierter Apparat, zusammengesetzt aus den verschiedenartigsten Bestandteilen. Beim Lesen der Kritik der reinen Vernunft hat jedermann das sichere Gefühl, daß das, was dort in so umständlicher und komplizierter Weise entwickelt wird, sich wohl mit viel einfacheren Mitteln deutlich machen ließe. Man kann nun die Schopenhauersche Erkenntnistheorie als einen mit außerordentlichem Geschick unternommenen Versuch einer solchen Vereinfachung der Kantischen Darstellung ansehen. Von der aus bloßer Vorliebe für systematische Vollständigkeit von Kant behaupteten Zwölfzahl der Kategorien wird in der Schopenhauerschen Erkenntnistheorie bloß eine einzige beibehalten und das Verhältnis dieser Kategorie zu den Anschauungsformen Raum und Zeit wird dadurch weiter vereinfacht, daß Raum und Zeit ebenfalls als Verstandesfunktionen angesehen werden und so mit der Kategorie der Kausalität gleichwertig gemacht werden. Die große Zahl der Kunstausdrücke, durch deren Gebrauch der Kantische Vortrag so dunkel wird, wird von Schopenhauer auf ein Minimum zurückgeführt, Ausdrücke wie Rekognition, Apperzeption, Assoziation, Apprehension, Reproduktion braucht Schopenhauer überhaupt nicht, er operiert immer nur mit ganz wenigen Begriffen, unter denen die hauptsächlichsten etwa sind: sensual, intellektual, Anschauung und Begriff. Ein Nachteil der Kantischen Darstellung ist es, daß Kant mit Rücksicht auf die Mißverständnisse in den ersten Rezensionen seines Werkes eine Nachbesserung unternommen hat und dadurch Unklarheiten und Zweideutigkeiten in seine Lehre gebracht hat, indem er bei der zweiten Bearbeitung die mißverstandenen Punkte mit einer gewissen Einseitigkeit hervorgekehrt hat. Von solchen Mängeln ist die Schopenhauersche Erkenntnistheorie frei; sie zeigt in allen ihren Teilen

denselben einheitlichen Charakter und in ihr ist jeder Gedanke eindeutig und bestimmt zum Ausdruck gebracht so, daß bei ihr ein Schwanken über die wahre Meinung Schopenhauers nicht möglich ist. Schopenhauer ist gegenüber Kant der größere Schriftsteller; wenn je in einem Individuum sich die schriftstellerischen Fähigkeiten zu einer klaren großzügigen Wiedergabe der Kantischen Gedanken fanden, so war dies gewiß bei Schopenhauer der Fall.

Aber dennoch wird kaum jemand behaupten, daß die Entwickelung von Kant zu Schopenhauer ein Fortschritt in der Geschichte des Kritizismus ist, daß die Kantische Fassung des transzendentalen Idealismus durch die Schopenhauersche antiquiert ist. Wenn jemand den Trieb zur Gestaltung eines eigenen selbständigen Weltbildes in sich fühlt und er übernimmt zum Aufbau dieses Weltbildes Gedanken eines fremden Systems, so werden die Gedanken niemals in ihrem ursprünglichen Sinne übernommen. Das Nachdenken dieser fremden Gedanken ist dann in der Art einseitig bestimmt, daß es nur diejenigen Elemente faßt, die sich dem Weltbilde einfügen, zu dem die angeborene Geistesart hindrängt; und hieraus ergeben sich dann Verschiedenheiten in der Auffassung je nach dem Grade der Heterogeneität der Geister. Schließlich muß ja jede Wiedergabe eines fremden Gedankensystems, auch die zum bloßen Zweck einer objektiven Darstellung unternommene, Abweichungen vom Original zeigen. Denn es ist in jedem Individuum der Vorstellungsverlauf durch besondere persönliche Neigungen bestimmt und die Auffassungsfähigkeit ist danach immer in einer gewissen Weise beschränkt. Aber um so mehr wird die Fähigkeit der objektiven Auffassung fremder Lehren verschwinden, je stärker in einem Individuum der Trieb zur Schaffung eines eigenen Weltbildes vorherrscht, d. h. je origineller und selbständiger der

Denker ist. Die Heterogeneität der großen Geister kann hierin so weit gehen, daß einer den andern überhaupt nicht versteht. Nietzsche konnte in der Kritik der reinen Vernunft nichts weiter finden als eine bloße Tautologie: auf die Frage nach der Möglichkeit unserer Erkenntnis sollte Kant geantwortet haben: unsere Erkenntnis ist möglich vermöge eines Vermögens.

Unter diesem Gesichtspunkt, daß es immer eine Grenze gibt, bis zu der es einem Denker in eine fremde Gedankenwelt einzudringen möglich ist, wird auch das angeblich so innige Verhältnis zwischen Schopenhauer und Kant zu beurteilen sein. Kant und Schopenhauer sind beide originelle Denker und jeder von ihnen hat eine Deutung dieser Welt nach seiner eigenen Geistesart versucht. Es kann daher nicht sein, daß der eine die Gedanken des andern sich angeeignet hat, ohne sie in einer seiner eigenen Denkrichtung entsprechenden Weise umzuändern. Viel besser als Schopenhauers ständige Behauptungen von seinem nahen Verhältnis zu Kant paßt daher auf ihn ein Wort, das er von der Stellung der anderen philosophischen Systeme zueinander sagt und das als Motto dieser Schrift vorangesetzt ist. Schopenhauers System verhält sich in Wahrheit nicht anders zu dem Kantischen, als sich sonst die großen Systeme zueinander verhalten, ablehnend und verneinend. Originell ist an diesem Verhältnis nur, daß Schopenhauer sein gegensätzliches Verhältnis zu Kant nicht zugegeben hat, daß er behauptet, seine Lehre bedeute kein Umstoßen der Kantischen, sondern nur eine Fortsetzung. Wenn sonst in ein System fremde Elemente übernommen werden, so geschieht das so, daß in bewußter Weise gegen die bisherige Auffassung derselben polemisiert wird und dann die neue Ansicht begründet wird; so geschah es mit der Platonischen Ideenlehre bei Aristoteles und mit der Humeschen Theorie der Kausalität bei Kant.

Schopenhauer polemisiert zwar auch gegen Kant, aber er meint, diese Polemik richte sich nur gegen Nebensächlichkeiten und lasse das eigentliche Hauptverdienst Kants bestehen.

I.

Eine Untersuchung über Mißdeutungen Kants muß sich auch mit den wahren Ansichten Kants beschäftigen. Erst dadurch, daß die wahre und die falsch ausgelegte Meinung Kants einander gegenübergestellt werden, können die Abweichungen beider voneinander festgestellt werden. — Es wird deshalb in unserer Untersuchung zuerst nur von Kant die Rede sein. Mit Rücksicht auf das Ziel dieser Erörterung wird die Wiedergabe der Kantischen Erkenntnistheorie nicht vollständig sein, sondern es wird sich nur um eine einseitige Hervorhebung derjenigen Teile derselben handeln, die in der Schopenhauerschen Darstellung eine den Absichten ihres Urhebers widersprechende Umdeutung erfahren haben.

Wenn der Anstoß zum Philosophieren allemal ein Staunen über irgend ein Unbegreifliches in dieser Welt ist und wenn dann die Lehre des Philosophen den Versuch bedeutet, den Gegenstand des Staunens begreiflich zu machen, dann war für das Kantische Denken dieser Anstoß zur Bildung des kritischen Systems das Staunen über folgende Tatsache unseres Bewußtseins. Kant fand: einige unserer Erkenntnisse sind von der Art, daß wir ihnen absolute Gültigkeit über alle Erfahrung hinaus zuschreiben. Es gibt Wahrheiten, von denen wir mit Bestimmtheit wissen, daß sie niemals korrigiert oder auch ungültig gemacht werden können. Und dann hat unser Geistesleben andererseits Erkenntnisse gezeitigt, die zwar mit demselben Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit auftreten, die sich aber nicht haben in dauernden Beifall setzen

können, weil sie immer wieder durch andere mit gleichem Anspruche auftretende verneint wurden. Die Erkenntnisse der ersteren Art erläutert vielleicht als Beispiel der Satz, daß die Winkelsumme im Dreieck 180 Grad beträgt. Wenn jemand behauptet, daß er ein Dreieck mit der Winkelsumme von 183 Grad gefunden hat und dann auf Grund dieser empirisch gefundenen Tatsache die Allgemeinheit und Notwendigkeit des Satzes bestreitet, so sagen wir ohne weiteres, daß er eine falsche Erfahrung gemacht hat und daß die mathematische Wahrheit bestehen bleibt. Mit derselben Gleichgültigkeit gegen empirische Bestätigung oder Widerlegung behaupten wir mit absoluter Gewißheit, daß uns die Dinge niemals anders als räumlich geordnet erscheinen können oder daß sie alle im Kausalzusammenhange untereinander stehen und anderes mehr. — Etwas anderes ist es mit der zweiten Art von Erkenntnissen, die für sich ebenfalls Geltung über alle Erfahrung hinaus beanspruchen. Es ist behauptet worden, daß der Urgrund alles Seins eine einzige Substanz ist, es ist aber auch behauptet worden, daß er aus unendlich vielen Einzelsubstanzen besteht. Beide Ansichten sind in der Geschichte der Philosophie mit gleichem Beifall aufgetreten, und es hat noch niemand entschieden, welche die rechte ist. Das war das Unbegreifliche für Kant: wie kommt es, daß wir tatsächlich Erkenntnisse besitzen, die über alle Erfahrung hinaus gewiß sind und daß dennoch der Gebrauch unserer Erkenntnismittel über alle Erfahrung hinaus zu solchen Haltlosigkeiten führt, wie es alle bisherigen Versuche der Metaphysik sind? Und hieraus ist er zu der Stellung seines Problems gekommen. Wenn die Metaphysik sich dieselbe Objektivität anmaßt, wie Mathematik und reine Naturwissenschaft, die schon im „alten Besitze der Zuverlässigkeit sind", dann muß metaphysische Erkenntnis auch alle Bedingungen er-

füllen, durch deren Erfüllung jene Erkenntnisse objektive Gültigkeit haben. Es handelt sich nun darum, die Bedingungen unserer objektiven Erkenntnis aufzusuchen und dann zu entscheiden, ob metaphysische Erkenntnis diese Bedingungen erfüllt.

Die Art, wie Kant den Wert der Erkenntnis durch die Auffindung ihrer Bedingungen zu bestimmen sucht, ist das Neue und Revolutionäre an seiner Leistung. Vorher glaubte man das Problem der Erkenntnis dadurch zu lösen, daß man die Quelle angab, aus der sie stammt. Man hatte dies auf zweierlei Weise versucht. Einmal machte man das Erkennen als psychisches Phänomen zum Gegenstand der Wissenschaft, die sich mit dem Wesen und Entstehen aller psychischen Erscheinungen befaßt, der Psychologie.

Aber diese Disziplin kann immer nur angeben, wie unsere Vorstellungen faktisch entstehen und wie sie aufeinander folgen, aber niemals, warum sie gerade so und nicht anders mit innerer Notwendigkeit aufeinander folgen. Die Psychologie kann nur Tatsachen feststellen, niemals Notwendigkeiten, wie sie in unserer objektiven Erkenntnis herrschen. Die Psychologie „sagt uns zwar, was da sei, aber nicht daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse" (r. V. 35) und: „Nähmen wir die Prinzipien aus der Psychologie, d. h. aus den Beobachtungen über unseren Verstand, so würden wir bloß sehen, wie das Denken vor sich geht unter den mancherlei subjektiven Hindernissen und Bedingungen, dies würde also zur Kenntnis bloß zufälliger Gesetze führen (Logik, hrgb. von Jäsche 1800, S. 6)." — Neben der Psychologie behandelt auch die formale Logik das Erkenntnisproblem. Sie gibt allerdings Gesetze über den Zusammenhang unserer Vorstellungen, sie beschäftigt sich also mit der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit unserer Erkenntnis. Aber ihre Prinzipien gelten nur für die Beziehungen der Begriffe

untereinander, gleichgültig ob den Begriffen ein wirklicher Gegenstand entspricht oder nicht. Auf rein logischem Wege löst das Erkenntnisproblem der Rationalismus. Er nimmt Prinzipien von höchster absoluter Gewißheit an und deduziert daraus nur nach den Regeln der allgemeinen Logik a priori die ganze Wirklichkeit. Daß die a priori deduzierte Wirklichkeit mit der sinnlich wahrgenommenen übereinstimmt, wird nicht auf rationalem Wege erklärt, sondern auf ein Wunder, die prästabilierte Harmonie, zurückgeführt. Also ist auch die Methode des Rationalismus unfähig, die Tatsache unserer objektiven Erkenntnis auf natürliche Weise zu erklären. — Was psychologische und logische Methode nicht vermögen, das leistet nun die Kantische transzendentale Methode. Allgemeinheit und Notwendigkeit können nicht von den Dingen außer uns kommen, denn die sind für das Bewußtsein wechselnd und zufällig. Sie können daher nur aus dem Erkenntnisvermögen selbst stammen. Aber nicht können Notwendigkeit und Allgemeinheit dem Bewußtsein in Form selbstevidenter Prinzipien inhärieren, wie der Rationalismus behauptet, denn dann würde ihnen alle Beziehung auf die Gegenstände fehlen, die doch den Inhalt der objektiven Erkenntnis ausmachen. Die transzendentale Methode geht davon aus, daß in unserer Erkenntnis zweierlei zu unterscheiden ist, einmal das, was wir durch Sinneseindrücke empfangen und dann das, was unser Erkenntnisvermögen aus sich selbst zu diesen Sinneseindrücken hinzutut. In diesem letzteren sucht sie die Bedingungen zu unserer objektiven Erkenntnis. Weil hierbei von aller Erfahrung Abstand genommen ist, weil es sich nur um die inneren Angelegenheiten unseres Erkenntnisvermögens handelt, spricht Kant von Erkenntnis vor aller Erfahrung oder von Erkenntnis a priori. — Das Vermögen, das die aposteriorischen und die apriorischen

Elemente unserer Erkenntnis voneinander sondert und unter den letzteren die erkenntnisbedingenden Prinzipien bestimmt, ist die reflektierende Vernunft. „Denn Vernunft ist das Vermögen, welches die Prinzipien unserer Erkenntnis a priori an die Hand gibt." (r. V. 43.) Aus dieser logischen, reflektierenden Art der transzendentalen Methode folgt, daß sie mit Begriffen operieren kann, denen gar keine empirische Wirklichkeit entspricht. In der Reflexion kann eine in einer Richtung wirkende Kraft in Komponenten von verschiedener Richtung zerlegt werden, ganz ohne Rücksicht darauf, daß ein solcher Fall in der Wirklichkeit vorstellbar ist. In der reinen Reflexion kann deshalb auch unsere Erkenntnis in solche Elemente zerlegt werden, die psychologisch gar nicht wirklich zu sein brauchen, wie etwa eine reine von allem empirischen Inhalt freie Anschauungsform. Es sind danach die beiden wesentlichen Merkmale der transzendentalen Methode diese: sie sucht den Grund für die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit unserer Erkenntnis in Prinzipien, die vor aller Erfahrung in unserm Erkenntnisvermögen liegen, und sie bestimmt diese Prinzipien durch logische Reflexion über unsere Erkenntnis.

Die Kantische Theorie zerlegt unsere Erkenntnis in zwei heterogene Bestandteile. Einmal existiert in unserem Bewußtsein etwas, das unabhängig von uns zu bestehen scheint. Es ändert sich ohne unser Zutun und ist überhaupt in stetem Wechsel begriffen. Das ist die unendliche Mannigfaltigkeit der Sinneseindrücke, die an unserem Bewußtsein in ununterbrochener Reihe vorüberzieht. — Dann finden wir in unserem Bewußtsein Akte der Synthesis. Von der unendlichen Menge der gegebenen sinnlichen Vorstellungen setzen wir zwei oder mehrere zueinander in Beziehungen und schaffen dadurch eine einzige neue Vorstellung. Diese letztere läßt den Inhalt der aufeinander bezogenen Vor-

stellungen bestehen und bringt zu den vorhandenen Inhalten noch ein Neues hinzu. Die Funktion, die durch Akte der Synthesis neue Vorstellungseinheiten schafft, ist entweder ein Urteil oder ein Begriff. Ich nehme wahr: die Sonne bescheint einen Stein und der Stein wird warm, ich setze die beiden Wahrnehmungen zueinander in Beziehung und sage, die Sonne erwärmt den Stein. Mit diesem Urteil habe ich eine neue Vorstellungseinheit geschaffen, und zwar dadurch, daß ich zwischen den beiden Wahrnehmungen eine kausale Beziehung behauptet habe. — Die Funktion der Synthesis ist ein Begriff, wenn ich z. B. eine Vielheit von Menschen zu der Vorstellungseinheit Gesellschaft zusammenfasse. — Das unterscheidende Merkmal zwischen den beiden Bestandteilen des Bewußtseins, dem Inhalt und den Synthesen, liegt in dem verschiedenen Verhalten unseres Bewußtseins zu ihnen. In bezug auf den Inhalt verhält sich das Bewußtsein passiv, in bezug auf die Synthesen aktiv, es bringt sie selbst hervor. Unsere Erkenntnis hat danach zwei Vermögen, ein passives oder rezeptives, die Sinnlichkeit, in der der Inhalt der Erkenntnis gegeben wird, und ein aktives oder spontanes, den Verstand, der den Inhalt unter Synthesen bringt.

Wir erörtern zuerst entsprechend der Kantischen Anordnung das rezeptive Vermögen unserer Erkenntnis. Am gegebenen Erkenntnisinhalt unterscheiden wir zwei Merkmale, die ihm unter allen Umständen zukommen, Materie und Form. Materie ist das, was wir als die sinnlichen Eigenschaften der Dinge bezeichnen, Farbe, Ton, Undurchdringlichkeit, Geschmack usw. Woher die Materie unseres Erkenntnisinhalts stammt, entzieht sich unserer Erkenntnis, wir sind von unserm subjektiven Standpunkt aus genötigt, sie als die Einwirkung eines bewußtseinstranszendenten Etwas auf unser rezeptives Vermögen anzusehen; wir nennen diese Ein-

wirkung Empfindung. „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, heißt Empfindung." (r.V. 38.) Auf welche Art die Empfindung zustande kommt, ist für Kants Erkenntnistheorie gleichgültig, für sie genügt die Tatsache, daß mittelst ihrer uns Gegenstände „gegeben" werden. An unserm Erkenntnisinhalt ist nicht die Materie für das transzendentale Problem von Bedeutung, sondern die Form. Von allen wechselnden Sinneseindrücken wissen wir nur eins bestimmt, nämlich, daß sie uns in Raum und Zeit geordnet erscheinen müssen. Jedes Ding nimmt eine bestimmte Stelle im Raum ein, alle stehen in einem bestimmten räumlichen Verhältnis zueinander. Wir können uns der einzelnen Erscheinungen nicht anders bewußt werden, als daß wir sie nacheinander wahrnehmen, das heißt, sie können uns nur in der Form der Zeit erscheinen. Raum und Zeit sind also die einzigen notwendigen und allgemeinen Bestimmungen unseres Erkenntnisinhalts, sie kommen also auch allein für die Lösung des transzendentalen Problems in Betracht. — Es fragt sich nun, was für eine Funktion Raum und Zeit in unserm Erkenntnisprozeß zu verrichten haben. Empfindungen können sie nicht sein, denn die sind zufällig und ungeordnet. „Das worinnen sich die Empfindungen allein ordnen, kann nicht selbst wiederum Empfindung sein." (r.V. 38.) Wegen ihrer Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit müssen sie aus dem Erkennungsvermögen stammen, sie müssen als von der Seite des Subjekts zu den Empfindungen hinzutretend gedacht werden. Der Vorgang des Schauens ist nach der kritischen Ansicht nicht so, wie es die gemeine Meinung ist, daß sich eine außerhalb des Bewußtseins befindliche raumzeitliche Wirklichkeit, so wie sie draußen besteht, im Bewußtsein widerspiegelt, sondern Anschauen heißt nach der kritischen Ansicht dies: es ordnen sich nicht

näher bestimmbare von uns als Wirkungen auf unsere Rezeptivität aufgefaßte Vorgänge in die in unserm Gemüte bereit liegenden Formen Raum und Zeit. Der so entstandene anschauliche Erkenntnisinhalt ist nichts was den Namen „Erkenntnis“ verdient, wenn man von ihm die subjektiven ordnenden Prinzipien Raum und Zeit abzieht. Raum und Zeit heißen wegen ihrer Eigenschaft als formgebende Prinzipien für unsern anschaulichen Erkenntnisinhalt reine Anschauungsformen. „Dasjenige welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen angeschaut wird, nenne ich die Form der Anschauung.“ (r. V. 38.)

Der Inhalt der Erkenntnis, sofern er nur in seiner Eigenschaft des Gegebenseins gedacht wird unter Absehung von allem, was das Bewußtsein noch spontan hinzutut, heißt bei Kant „unbestimmter Gegenstand“ oder das „Mannigfaltige der Anschauung“. Mit Rücksicht darauf, daß er keine für sich außerhalb des Bewußtseins bestehende Wirklichkeit ist, sondern eine in subjektive Anschauungsformen eingegangene transzendente Realität, führt er den Namen Erscheinung. „Alle unsere Anschauung ist nichts, als Erscheinung.“ (r. V. 66.) Erscheinung ist der kritisch bestimmtere Ausdruck für das, was in der gewöhnlichen Sprache Ding oder Körper heißt, womit ein unabhängig von der Willkür des Subjekts bestehendes Veränderliches bezeichnet sein soll. — Die Anschauungsformen Raum und Zeit werden von Kant ideal genannt, weil sie nur im Bewußtsein existieren und ihre Existenz außerhalb desselben nicht denkbar ist. Raum und Zeit sind aber real, insofern sie von allem gelten, was uns je als Gegenstand der Sinne gegeben werden kann, und bloß in dieser letzteren Eigenschaft, der empirischen Realität sind Raum und Zeit für die theoretische Vernunft von Bedeutung.

Aus der eben erörterten Theorie der Anschauung folgt die Apodiktizität der mathematischen Erkenntnisse. Die Materie in der Anschauung ist wechselnd und zufällig, die Form dagegen konstant und notwendig. Der Charakter der Notwendigkeit der mathematischen Erkenntnisse kommt daher, daß sie nur aus der Reflexion über die Form entstehen, daß in der Mathematik nur rein räumliche und zeitliche Verhältnisse ausgesagt werden. Die räumlichen Bestimmungen, unter denen das Subjekt die Gegenstände wahrnimmt, kann es auch a priori im Begriff konstruieren. Wenn uns z. B. in der empirischen Anschauung Sonne und Mond als runde Flächen erscheinen und wir abstrahieren in dieser Vorstellung von allem Inhalt, dann bleibt uns nur noch die Form des Kreises und durch Reflexion über diese reine Form gelangen wir zu lauter apodiktischen Wahrheiten. Wenn wir zum Beispiel durch den Kreis eine gerade Linie ziehen, so können wir aus reiner Anschauung apodiktisch urteilen, daß die Linie den Kreis nur in zwei Punkten schneiden kann. Im Hinblick auf die spätere Erörterung der Schopenhauerschen Auffassung ist es am Platze, an der Kantischen Ansicht über die Mathematik zweierlei zu betonen. Erstens bedeutet die Apriorität der mathematischen Erkenntnisse nicht, daß das Subjekt sie allein aus sich ohne allen Zusammenhang mit dem empirischen Inhalt unseres Bewußtseins hervorbringt. Die empirische Anschauung muß dasein, damit das vorstellende Individuum überhaupt erst eine Vorstellung davon bekommt, was ein Kreis oder eine gerade Linie ist. Erst dadurch, daß jemand in der ihn umgebenden Welt hohe schlanke Bäume oder die runde Mondscheibe sieht, wird er veranlaßt, darüber zu reflektieren, was eine gerade Linie oder was ein Kreis ist. Und wir können auch beim Auffinden und Demonstrieren mathematischer Wahrheiten die Unterstützung der empirischen Anschauung keineswegs

entbehren. Wir zeichnen das, was wir in der Einbildungskraft konstruieren, auf ein Blatt Papier und aus dem Anblick der Zeichnung folgern wir Gesetzmäßigkeiten, indem wir dabei bloß auf die Konstruktion reflektieren, die der gezeichneten einzelnen Figur zugrunde liegt. „Die einzelne hingezeichnete Figur ist empirisch und dient gleichwohl den Begriff unbeschadet seiner Allgemeinheit auszudrücken, weil bei dieser empirischen Anschauung immer nur auf die Handlung der Konstruktion des Begriffs, welchem viele Bestimmungen, z. E. der Größe der Seiten und Winkel, ganz gleichgültig sind, gesehen und also von diesen Verschiedenheiten, die den Begriff des Triangels nicht verändern, abstrahiert wird.“ (r. V. 548—49.) — Zweitens, wenn Kant sagt: Mathematische Erkenntnis gründet sich auf Anschauungen a priori, so meint er nicht: Anschauungen a priori allein machen schon mathematische Erkenntnis. Nicht der bloße Anblick einer Figur bewirkt Evidenz und Notwendigkeit, sondern die Reflexion über die angeschaute Figur. Mathematik ist ebenso eine begriffliche Wissenschaft, wie alle andern Disziplinen, der Unterschied ist nur der, daß sie die ihren Begriffen korrespondierenden Anschauungen a priori konstruieren kann. Die Mathematik verfährt bei der Bildung beliebig, sie braucht dabei nicht auf empirische Daten Rücksicht zu nehmen und daher kommt ihr notwendiger Charakter. Wegen dieser Beziehung der mathematischen Begriffe auf die reinen Anschauungen nennt Kant die Mathematik eine „Vernunfterkenntnis aus Konstruktion von Begriffen“. (r. V. 548.)

Wir haben bis jetzt gesehen, wie das rezeptive Vermögen der Sinnlichkeit uns den Inhalt der Erkenntnis, bestehend aus Empfindungen a posteriori und reinen Anschauungsformen vermittelt. Es ist damit unser Weltbild noch nicht vollständig erklärt. Dieses weist uns vielmehr noch auf ein aktives Ver-

halten. auf eine verknüpfende Funktion unseres Bewußtseins hin. Wir sind uns niemals unendlicher Mannigfaltigkeiten von Vorstellungen bewußt. wie sie die Sinnlichkeit uns liefert. sondern immer bestimmter Gegenstände. und diese Gegenstände treten im Bewußtsein immer in einem bestimmten Zusammenhange miteinander auf. Zunächst reagiert jedes Gemüt schon unbewußt auf die mannigfaltigen Sinneseindrücke mit einer Synthesis. indem es gewisse sinnliche Vorstellungen gleich auf den ersten Eindruck zu einer Einheit zusammenfaßt. Die Vorstellung eines Hauses wäre rein sinnlich genommen ein ungeheures Chaos von Vorstellungselementen. unter denen jeder Zusammenhang fehlte. Bevor ich den Sonnenschein und die Erwärmung des Steines in kausalen Zusammenhang bringe. müssen die beiden Wahrnehmungen in meinem Bewußtsein schon in einem gewissen Zusammenhang stehen. das Verhältnis zwischen beiden muß schon enger sein. als das zwischen ihnen und den andern Inhalten meines Bewußtseins. Das Vermögen. das diese „Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung" hervorbringt. ist die transzendentale Einbildungskraft. Sie stellt ein Bild aus gegebenen Anschauungselementen vorläufig zusammen und erzeugt dies auch wieder im Bewußtsein ohne die Gegenwart des Gegenstandes in der Anschauung. (r. V. 672.) Weil sie noch nichts von der Notwendigkeit und Allgemeinheit an sich hat. die in unserer objektiven Erkenntnis herrschen. sondern weil sie nur beim Zustandekommen dieser eine vermittelnde Rolle spielt. nennt sie Kant eine „blinde. obgleich unentbehrliche Funktion der Seele. ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden. der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind." (r. V. 95).

Die Objektivität kommt in unsere Erkenntnis erst durch den Verstand. Die Funktion des Verstandes

ist es, das Mannigfaltige der Anschauung zu Einheiten zu verknüpfen. Dieses Verknüpfen geschieht nach Regeln, die dem Verstande innewohnen und daher in jedem Bewußtsein die gleichen sind. Aus dieser Identität der Regeln folgt, daß das Verknüpfen der sinnlichen Anschauungen in jedem Bewußtsein in der gleichen Weise geschieht. Damit haben wir den Grund für die Objektivität der Erfahrung. Sie ist deshalb notwendig und eindeutig bestimmt, weil sie durch notwendige und allgemeingültige Synthesen des Verstandes entsteht. Der zufällige und individuelle Erkenntnisinhalt wird dadurch objektiv, daß er vom Verstand unter Begriffe gebracht wird. „Über alles empirische und überhaupt über das der sinnlichen Anschauung Gegebene müssen noch besondere Begriffe hinzukommen, unter die jede Wahrnehmung subsumiert und dann vermittelst derselben in Erfahrung verwandelt werde.“ (P. 47.)

Alle die einzelnen Denkakte sind nun dadurch gekennzeichnet, daß sie die Handlungen eines immerfort mit sich identischen Bewußtseins sind. Die einzelnen Synthesen des Verstandes folgen in ununterbrochener Reihenfolge aufeinander, aber sie alle sind auf etwas bezogen, das in dem ewigen Wechsel beharrt. Kant drückt dies so aus: Das Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können. Der Grund für diese Tatsache ist nach Kant eine überempirische Funktion, die die einzelnen Verstandesakte bestimmt, die transzendentale Apperzeption oder das Bewußtsein überhaupt. Mit der Auffindung dieses letzten Trägers unserer Vorstellungen ist das Weltbild, wie die Lösung des Problems der objektiven Erkenntnis verlangt, vollständig. Daß diese Welt als ein einheitliches immerfort mit sich identisches Objekt erkannt wird, liegt daran, daß sie durch lauter Einheitsfunktionen des Bewußtseins aufgebaut ist. Die zahllosen Sinnes-

eindrücke erscheinen uns geordnet in die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit. Was uns in Raum und Zeit erscheint, wird wieder durch den Verstand zu höheren Einheiten zusammengefaßt. Und die Funktionen des Verstandes schließlich haben Bestand und Gültigkeit durch ihre Beziehung auf die letzte Einheitsfunktion des Bewußtseins, die transzendentale Apperzeption.

An die Auseinandersetzung über die Prinzipien der Erkenntnis schließt Kant die Erörterung über die Anwendung dieser Prinzipien in der reinen Naturwissenschaft und in der Metaphysik, die Analytik der Grundsätze und die transzendentale Dialektik. Uns interessiert an diesen Ausführungen nur die Behandlung des Begriffs der Kausalität. Dies ist der Begriff, an dem Kant sich über das Wesen der reinen Verstandesbegriffe orientiert hat und dem er auch dadurch eine besondere Stellung im System der Kategorien einräumt, daß er ihn vorwiegend durch praktische Beispiele erläutert. Es kommt deshalb an der Kantischen Auffassung der Kausalität das Wesen der ganzen kritischen Weltansicht überhaupt am deutlichsten zum Ausdruck. Für unser Thema im besondern ist der Kausalbegriff von Interesse, weil er die einzige Kategorie ist, die Schopenhauer von der ganzen Tafel der Kategorien gelten läßt.

Es ist durch die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe gezeigt, wie zur objektiven Erkenntnis die Erscheinungen unter notwendigen transzendentalen Verknüpfungen stehen müssen. Die Notwendigkeit der Anwendung ist bewiesen, nun soll gezeigt werden, wie diese Anwendung geschieht. Kant löst diese Aufgabe dadurch, daß er aus den zwölf Kategorien ebensoviel Grundsätze ableitet, die als die allgemeinsten Sätze überhaupt gelten. Für die Kategorie der Kausalität ist das Problem dies. In meinem Bewußtsein

folgen die Wahrnehmungen aufeinander in der Ordnung der Zeit. Ich nehme wahr, daß Erscheinungen aufeinander folgen, d. h. daß ein Zustand der Dinge in einem Augenblicke ist, dessen Gegenteil im vorigen Augenblicke war. Für die Folge der Wahrnehmungen ist es gleichgültig, ob ihre Gegenstände in Wirklichkeit auch sukzedieren oder zugleich sind. Bei der Vorstellung eines Hauses werden die einzelnen Teile ebenso nacheinander apprehendiert, wie bei der Vorstellung eines den Fluß hinuntertreibenden Schiffes die einzelnen Lagen, die das Schiff im Verhältnis zu seiner Umgebung einnimmt. Im ersten Fall sind die Gegenstände der Wahnehmung zu gleicher Zeit, im zweiten sukzedieren sie einander in derselben Ordnung, wie unsere Wahrnehmungen einander sukzedieren. Wenn wir ausdrücken wollen, daß der subjektiven Sukzession zweier Wahrnehmungen eine objektive Sukzession der Erscheinungen entspricht, sagen wir, daß die beiden Erscheinungen im Verhältnis von Ursache und Wirkung zueinander stehen. Wenn A die Ursache von B ist, dann ist die objektive Zeitfolge beider bestimmt: wenn ich A wahrnehme, weiß ich daß B notwendig folgt und wenn ich B wahrnehme, weiß ich daß A notwendig vorangegangen sein muß.

Es ist nun die Frage, wie kommt es, daß wir neben der subjektiven Sukzession der Wahrnehmungen noch eine objektive feststellen können? Es ist zunächst gewiß, daß die Erklärung dieser Tatsache nicht im Vorgang des Wahrnehmens gefunden werden kann. Denn die Sukzession der Wahrnehmungen ist immer die gleiche, ob wir zwei zufällig aufeinanderfolgende Erscheinungen apprehendieren oder einen kausalen Vorgang. „Die Sukzession im Apprehendieren ist allerwärts einerlei.“ (r. V. 185.) Wären die Erscheinungen nichts weiter als eine Folge von Wahrnehmungen in meinem empirischen Bewußtsein, dann gäbe es gar

keinen Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Sukzession. Wenn der Grund für die objektive Sukzession nicht im Subjekt liegen kann, dann muß er in den Erscheinungen liegen. „Es muß daher die subjektive Folge der Apprehension von der objektiven Folge der Erscheinungen abgeleitet werden, weil jene gänzlich unbestimmt ist und keine Erscheinung von der andern unterscheidet." (r. V. 184.) Die Auflösung der Frage, wie die Erscheinung die Bedingung zur objektiven Sukzession der Wahrnehmungen enthalten kann, liegt im Resultat der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Die Erscheinung ist ein unter transzendentalen Verknüpfungen stehendes Mannigfaltiges der Anschauung; die Objektivität kommt in sie hinein durch die allgemeinen und notwendigen Synthesen des Verstandes. Durch die Kategorie der Kausalität wird zwischen den Erscheinungen das Verhältnis gesetzt, daß eine immer notwendig auf die andere folgen muß. Wenn wir nun eine Erscheinung wahrnehmen, so wissen wir bestimmt, daß ihr eine andere Erscheinung vorangegangen sein muß, auf die sie nach der Regel der Kausalität folgt. Diese Bestimmung der objektiven Sukzession nach der Regel der Kausalität geschieht ganz ohne Rücksicht auf die zufällige Sukzession der Wahrnehmungen in meinem empirischen Bewußtsein. Eine Kugel von Blei macht in ein weiches Kissen ein Grübchen; Kugel und Grübchen stehen im Verhältnis von Ursache und Wirkung. In meiner Wahrnehmung sind Kugel und Grübchen zugleich; aber ich weiß dennoch, daß in der objektiven Zeitfolge die Kugel vor dem Grübchen da war. Weil die Kategorie der Kausalität von aller Erfahrung überhaupt gilt, so können wir über alle Zustände der Erfahrung grundsätzlich urteilen, daß sie die notwendigen Wirkungen vorhergehender Ursachen sind und daß diese auch wieder ihre vorhergehenden Ursachen haben

und so fort; die Reihe der Kausalverknüpfungen ist unendlich und es gibt keine letzte Ursache. Kant nennt in seiner Formulierung des Grundsatzes der Kausalität den Wechsel der Erscheinungen Veränderung; der Grundsatz lautet so: „Alle Veränderung geschieht nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung."

Der Schwerpunkt in dieser Theorie der Kausalität liegt in der eigenartigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Kausalbegriff und der Sukzession der Vorstellungen. Hume hatte gesagt, der Kausalitätsbegriff entsteht aus Gewohnheit durch wiederholte Wahrnehmung derselben Sukzession, er sah also den Kausalbegriff als ein bloßes Produkt der Sukzession der Vorstellungen an. Damit war auf eine Erklärung der Objektivität der Erkenntnis verzichtet: wir können nicht sagen, warum die Vorstellungen notwendig auf einander folgen, sondern wir können nur sagen, daß ihre Sukzession in uns den Kausalbegriff erzeugt, der natürlich wegen seines Ursprungs aus irgendeiner von uns unabhängigen Sukzession der Vorstellungen keine Notwendigkeit und Allgemeinheit besitzt. Kant sagte, die Sukzession der Erscheinungen geschieht nach einer Regel, die a priori in uns liegt, der Kausalbegriff macht überhaupt erst die Sukzession der Erscheinungen objektiv, deshalb unterscheiden wir in unserm empirischen Bewußtsein neben der subjektiven zufälligen Sukzession der Wahrnehmungen die objektive Sukzession der Erscheinungen. „Also geschieht es immer in Rücksicht auf eine Regel, nach welcher die Erscheinungen in ihrer Folge, d. i. so wie sie geschehen, durch den vorigen Zustand bestimmt sind, daß ich meine Synthesis objektiv mache, und nur lediglich unter dieser Voraussetzung allein, ist selbst die Erfahrung von etwas, was geschieht möglich." (r. V. 185.)

„Wir können aus der Erfahrung darum Vorstellungen als klare Begriffe herausziehen, weil wir sie in die Erfahrung gelegt haben.“ (r. V. 186.)

Wir haben bisher versucht, eine objektive Ansicht der Kantischen Gedanken zu gewinnen, die von Schopenhauer mißverständlich ausgelegt sind. Weil aber Schopenhauer sich nicht nur auf eine Auslegung der Kantischen Hauptgedanken beschränkt hat, sondern weil er seinen Anschluß an die Kantische Erkenntnistheorie gerade bei solchen Teilen sucht, die von Kant nicht deutlich herausgearbeitet sind, so ist es wohl angebracht, bei einigen dieser Punkte noch besonders zu verweilen.

Zu den umstrittensten Punkten der Kantischen Lehre gehört die Fassung des Ding-an-sich-Begriffes. Kant schärft ausdrücklich ein, daß die reinen Verstandesbegriffe, wenn sie nicht auf reine oder empirische Anschauungen gehen, „leer“ sind. Aber das Ding-an-sich führt er ein als etwas, das jenseits unserer Sinnlichkeit liegt, dessen wesentliches Merkmal es ist, daß es niemals Gegenstand unserer Anschauung werden kann, und dennoch sagt er von ihm, daß es unsere Sinnlichkeit affiziert, daß es also einen kausalen Akt vollführt. Es besteht in diesem Punkt ein scheinbarer Widerspruch, einmal soll das Ding-an-sich nicht anschaulich sein und dann wird es unter eine Denkform subsumiert, die nur Bedeutung für anschauliche Erkenntnisinhalte hat. Kant hat auf diesen Punkt wohl deshalb kein besonderes Gewicht gelegt, weil er ihm zu weit abseits von seinen Gedankengängen lag. Für ihn war das Problem die Begründung der objektiven Erkenntnis und er fand die Lösung, indem er die Bedingungen zur Objektivität als a priori im Subjekt vorhanden nachwies. Es war für ihn daher gar kein Anlaß vorhanden, noch besonders das zu erörtern, was in der Erfahrung nach Abzug der subjektiven Erkenntnisbedingungen übrigblieb. In diesem Sinne

sagt er einmal: er will es sich nicht einmal einfallen lassen, nach den Dingen-an-sich „Erkundigungen anzustellen", (r. V. 321) und an einer Stelle der Prolegomena: „Der transzendentale Idealismus betrifft nicht die Existenz der Sachen, sondern bloß die sinnliche Vorstellung der Sachen." (P. 93.)

Die Frage, was das Ding-an-sich wirklich sei, ist natürlich nicht damit aus der Welt geschafft, daß die Unmöglichkeit ihrer Beantwortung durch die theoretische Vernunft bewiesen ist. Das Suchen nach dem Ding-an-sich als dem Urgrunde alles Seins ist dem Menschen wesentlich und ihm ist auch das Erscheinen der Vernunftskritik nicht hinderlich gewesen, wie die Reihe der großen Nachkantischen Systeme beweist. Wenn nun nicht mehr die metaphysische Beschaffenheit dieser Welt durch Schlüsse aus reiner Vernunft bestimmt werden kann, so muß sie eben in anderer Weise gesucht werden. Da scheint uns der Weg, den Schopenhauer und Fechner zur Deutung des Wesens an sich dieser Welt eingeschlagen haben, am aussichtsreichsten und am verträglichsten mit den Ergebnissen der Vernunftkritik zu sein. Ich sehe eine in Raum und Zeit ausgebreitete Wirklichkeit und darin Wesen, deren seelisches Erleben dem meinen ganz analog ist. Ich sehe weiter, daß eine Analogie mit meinem Sein in dieser Welt sich in abgestufter Weise im ganzen Reich der Organismen feststellen läßt. Warum soll ich nicht glauben, daß in allen diesen einzelnen Wesen sich dasselbe Absolutum offenbart wie in mir und daß ich mir nur am eigenen Leibe mit größerer Deutlichkeit dessen bewußt bin, das auch das innerste Wesen aller andern Dinge dieser Welt ausmacht? Und dann liegt es doch sehr nahe, das bevorzugte Verhältnis, in dem ich mich zum Absolutum befinde, zu einer Deutung des Wesens an sich dieser Welt überhaupt zu benutzen, wie es Schopenhauer und Fechner getan haben. Das Verhältnis der

Kantischen Lehre zu solchen Versuchen ist so, daß es einer übersinnlichen Deutung dieser Welt „Platz" macht, aber auch nichts weiter. Keineswegs aber ergibt sich aus ihr schon eine bestimmte metaphysische Beschaffenheit dieser Welt. Wenn ich sage, ich erkenne diese Welt nicht so wie sie an sich beschaffen ist, sondern nur so, wie sie mir erscheint, so kann ich allerhand über ihre Beschaffenheit an sich annehmen, je nach meinen persönlichen oder gemütlichen Bedürfnissen. Dagegen darf ich nicht sagen: weil diese Welt nur Erscheinung ist, so muß ihr etwas zugrunde liegen, das diese oder jene Beschaffenheit zeigt. Für die theoretische Vernunft ist das Ding-an-sich nur ein Grenzbegriff, aber diesen Begriff mit irgend einem Inhalt zu füllen bleibt andern Funktionen des Gemüts überlassen.

Mit der ungeklärten Stellung des Dings-an-sich ist auch noch die Möglichkeit einer andern schiefen Auffassung der kritischen Lehre gegeben. Durch den Gegensatz zwischen Ding-an-sich und Erscheinung, der durch die ganze Kritik geht, wird es nahe gelegt, das Ding-an-sich als das Primäre und wahrhaft Seiende anzusehen, und die Erscheinung als das Relative und Abgeleitete. Die Erscheinung ist ein Produkt zweier für sich bestehender Faktoren, des Dings-an-sich und des Ich, sie hat also nur eine abhängige Existenz. Es ist aber gerade das Entgegengesetzte der Fall: die Erscheinung ist für unsere Erkenntnis das eigentlich Reale, das Ding-an-sich wird nur als ein Substratum der Erscheinung hinzugedacht. Nach Abzug alles dessen, was zur Erscheinung gehört, bleibt das Ding-an-sich als bloßes X, womit unsere Erkenntnis überhaupt nichts anfangen kann. Am allerwenigsten darf man die Minderwertigkeit der Erscheinung dadurch bezeichnen, daß man sie mit dem Scheine gleich setzt, also für eine bloße Täuschung erklärt. Die Erscheinung

ist weder wahr noch falsch, sie ist nur wirklich; Wahrheit und Irrtum können nur in den Urteilen des Verstandes über diese Wirklichkeit sein. „Daher sind Wahrheit sowohl als Irrtum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zu dem letzteren, nur im Urteile, d. i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserm Verstande anzutreffen.“ Wenn ich sage im Raum und in der Zeit stellt die Anschauung sowohl der äußern Objekte als auch die Selbstanschauung des Gemüts beides vor, sowie es unsere Sinne affiziert, d. i. wie es erscheint, so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände bloßer Schein wären.“ (r. V. 73.) Mit der Bezeichnung Erscheinung ist keine Wertbestimmung dieser Wirklichkeit gemeint; es bedeutet die Erscheinung weder dem Ding-an-sich gegenüber eine unvollkommene Wirklichkeit, nach dem erkennenden Subjekt gegenüber eine bloße Täuschung, so daß sie für dieses gewissermaßen bloß die Aufforderung zum Streben nach einer wahren Erkenntnis wäre.

II.

Welche Einwände gegen seine Lehre Kant auch immer erwartet haben mag, an einen hat er ganz gewiß nicht gedacht, nämlich an den, daß seine Lehre unvollständig sei, daß sie noch etwas ungesagt lasse, was in ihren Prinzipien notwendig gegründet sei. Er hat im Gegenteil ganz sicher geglaubt, daß er sein Thema erschöpfend behandelt habe. In der Vorrede zur zweiten Auflage sagt er, daß er „in der Form sowohl als der Vollständigkeit des Planes nichts zu ändern gefunden hat, welches teils der langen Prüfung, der er sie unterworfen hat, ... teils der Sache selbst .... beizumessen ist.“ (r. V. 30.) Deshalb hoffte er, daß sich „das System in dieser Unveränderlichkeit behaupten würde“ und erwartete von der Nachwelt nur, daß sie

seiner Theorie „etliche Unebenheiten abschleifen und die nötige Eleganz verschaffen würde". Man braucht nur die Inhaltsübersicht der Kritik der reinen Vernunft mit allen ihren Titeln und Untertiteln anzusehen, um zu erkennen, daß hier die Liebe zur Symmetrie und der „Geist der Gründlichkeit" ihr Äußerstes getan haben im Erwägen aller aus dem Gegenstand sich ergebenden Konsequenzen. Wenn nun jemand mit der Behauptung auftritt, die Kritik sei eigentlich ein großes Rätsel, sie enthalte nur dunkle Andeutungen dessen, was eigentlich ihr wesentliches Ergebnis sei, so ist von solcher Ansicht a priori gewiß, daß sie nicht den wahren Geist der Transzendentalphilosophie trifft. Der Denker, in dessen Geist sich die Kantische Lehre in dieser Art widerspiegelt, ist Schopenhauer; er betrachtet sein Lebenswerk als die Vollendung der kritischen Philosophie, als das Zuendedenken Kantischer Gedanken. „Kant ist mit seinem Denken nicht zu Ende gekommen, ich habe bloß seine Sache durchgeführt." (W. I 37.) „Kant gab nach Weise kluger Redner nur die Prämissen, den Zuhörern die Freude der Konklusion überlassend." (W. III 650.) Man kann aus diesen Äußerungen bestimmen, welches die Grundtendenz der Schopenhauerschen Kantauslegung sein wird. Kants Ansicht soll zu Ende gedacht werden, das heißt, das was Kant über das Wesen der Erkenntnis ausgemacht hat, ist für sich genommen unvollkommen und fragwürdig, es bekommt erst seine Bedeutung wenn man daraus eine bestimmte Konsequenz zieht.

Wer da sagt, die Kritik enthält nur Prämissen und gibt keine Konklusion, der muß ihr wahres Ergebnis verkennen: er kann nicht meinen, ihr Ziel ist die Erklärung der Bedingungen der Erkenntnis, denn um diesen Punkt zentrieren alle Ausführungen der Kritik und es ist dabei schwerlich noch etwas zu Ende zu

denken. Schopenhauer faßt einmal so zusammen, was ihm als das Hauptergebnis der Kritik erscheint: diese den Sinnen erscheinende Welt hat kein wahres Sein, sondern nur ein unaufhörliches Werden, sie ist und ist auch nicht und ihre Auffassung ist nicht sowohl eine Erkenntnis als ein Wahn. (W.W. I 596.) Es ist dieselbe Wahrheit, die er auch in der platonischen Philosophie und der indischen Religion ausgedrückt findet, nur mit dem Unterschied, daß die Kantische Darstellung jenen beiden Lehren unendlich überlegen ist durch die Deutlichkeit der Erkenntnis und die Strenge der Beweisführung. Kant hat nachgewiesen, daß der formale Bestandteil unserer Erfahrung subjektiven Ursprungs ist; der andere materielle und zufällige Teil stammt aus der bloßen Sinnesempfindung, ist deshalb auch subjektiver Herkunft. Also ist die gesamte Erfahrung ausschließlich im erkennenden Individuum vorhanden. Was die gemeine Meinung für Wirklichkeit hält, zeigt sich bei philosophischer Besinnung garnicht unterschieden vom Traum. In der Wirklichkeit folgen die Vorstellungen im Zusammenhange aufeinander im Traume ebenfalls. Wenn ein Unterschied zwischen Traum und Wirklichkeit besteht, so ist es nur der, daß im Traum die Vorstellungsreihe nach kurzer Zeit abgebrochen wird, während sie in der Wirklichkeit durch ein ganzes Menschenleben hindurch anhält. Es haben deshalb die Poeten recht, wenn sie sagen, daß das Leben nur ein langer Traum sei: In noch größere Deutlichkeit hätte Kant nach Schopenhauers Meinung die traumartige Beschaffenheit dieser Welt gebracht, wenn er den einfachsten und naheliegendsten Beweis dafür angeführt hätte. Es ist dies die unmittelbar evidente Wahrheit: die Welt ist meine Vorstellung. Aus ihr folgt unmittelbar, daß die Dinge außer ihrem Vorstellungssein nichts weiter bedeuten, daß sie nur existieren durch ihre Beziehung auf ein Subjekt. In

dieser allgemeinsten Bestimmung des Bewußtseins wären dann die Kantischen Untersuchungen über die Erkenntnisformen die Spezialausführungen, die im einzelnen zeigten, aus welchen Elementen die Welt als Vorstellung besteht. Wenn Schopenhauer zu seinem Bedauern auch zugeben muß, daß Kant von diesem allereinfachsten Argument nicht ausdrücklich Gebrauch gemacht hat, so ist er sich dessen doch ganz gewiß, daß die Formel „kein Objekt ohne Subjekt" wenigstens implicite in der Kritik enthalten ist. (W.W. I 554).

Ein weiteres wichtiges Ergebnis der Lehre Kants sieht Schopenhauer in der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding-an-sich oder, wie er sich auszudrücken pflegt, in der Feststellung der „gänzlichen Diversität des Idealen und Realen". Wenn die Sinnenwelt auch ein bloßes Phantom ist, wir haben doch das sichere Gefühl, daß es ein Reales gibt und durch die Kritik wissen wir, daß dieses Reale von der wahrgenommenen Wirklichkeit toto genere verschieden ist. Kant ist in dieser Beziehung der Vollender der Lockeschen Philosophie. Locke unterschied auch schon zwischen einem realen und idealen Teil unserer Erfahrung; er nahm nur den realen Bestandteil zu groß an; er lehrte, daß den Dingen nur die primären Eigenschaften, Ausdehnung, Gestalt, Solidität, Zahl, Beweglichkeit zukommen und die sekundären Eigenschaften, wie Klang, Geruch, Farbe, Härte, Weichheit und dgl. nur auf die Tätigkeit unserer Sinnesorgane zurückzuführen seien. Kant wies nun nach, daß auch die primären Eigenschaften der Dinge, die auf Raum und Ausdehnung beruhen, weiter nichts sind als Gehirnfunktionen, also ließ er den Dingen-an-sich nichts von dem, was unsere erkannte Wirklichkeit ausmacht, d. h. er stellte eine totale Diversität zwischen Idealem und Realem fest.

Die traumartige Beschaffenheit dieser Welt und die Diversität des Idealen und Realen sind für Schopenhauer die Hauptergebnisse der kritischen Lehre. Es bedeutet dieses eine gänzliche Verständnislosigkeit gegenüber den eigentlichen Zielen der Vernunftkritik. Die Kritik will die Möglichkeit objektiver Erkenntnis dartun und beweist dazu, daß die Dinge nicht so existieren, wie sie vorgestellt werden, daß an der Erfahrung Faktoren beteiligt sind, die keine Wirklichkeit an sich bedeuten, sondern die nur im erkennenden Subjekt als Anschauungsformen vorhanden sind. Wegen dieser Annahme von ausschließlich subjektiven Faktoren in der Erfahrung heißt die kritische Weltanschauung Idealismus. Wir haben schon oben gesehen, wie die Feststellung der Idealität der Anschauungsformen Raum und Zeit ausschließlich in der Absicht geschieht, daran die notwendigen und allgemein gültigen Urteile der Mathematik zu erklären. Wir führen hier noch einige Äußerungen Kants an, die diese sekundäre Bedeutung des Idealismus ausdrücklich besagen. „Der Idealismus war nur als das Mittel jene Aufgabe aufzulösen in den Lehrbegriff aufgenommen worden.“ (P. 168.) „Der Idealismus macht noch bei weitem nicht die Seele des Werks aus.“ (P. 165.) Ebensowenig wie Schopenhauer die Stellung des Idealismus im kritischen System richtig aufgefaßt hat, ebensowenig wird er auch der Art des Kantischen Idealismus gerecht, wenn er ihn aus dem Lockeschen Sensualismus hervorgehen läßt. Von dem Idealismus, der sich auf die Subjektivität der Sinnesqualitäten beruft und danach die ganze Sinnenwelt für bloßen Schein erklärt, hat Kant ausdrücklich erklärt, daß er mit seinem transzendentalen Idealismus nichts zu tun hat. Er nennt diesen Idealismus im Gegensatz zu seinem eigenen den empirischen, formalen, materialen. Der formale Idealismus ist zunächst immer transzendentaler Realist, d. h. er nimmt eine

unabhängig vom erkennenden Subjekt in Raum und Zeit existierende Welt an. Wenn er sich nun bewußt wird, daß gewisse Eigenschaften an den Dingen nicht ohne Voransetzung der Sinne sein können, findet er schließlich, daß alle unsere Vorstellungen unfähig dazu sind, die Wirklichkeit der Gegenstände im Raum zu garantieren und so kommt er zu der Behauptung, „daß es noch lange nicht gewiß ist, daß wenn die Vorstellung existiert, auch der ihr korrespondierende Gegenstand existiere". „Der transzendentale Realist kommt notwendig in Verlegenheit und sieht sich genötigt, dem empirischen Idealismus Platz einzuräumen, weil er die Gegenstände äußerer Sinne für etwas von den Sinnen selbst Unterschiedenes und bloße Erscheinungen für selbständige Wesen ansieht, die sich außer uns befinden; da dann freilich beim besten Bewußtsein unserer Vorstellung von diesen Dingen noch lange nicht gewiß ist, daß wenn die Vorstellung existiert, auch der ihr korrespondierende Gegenstand existiere." (r. V. 314.) Für den transzendentalen Idealismus handelt es sich gar nicht darum auf eine Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit zu schließen. Er setzt vielmehr die Wirklichkeit der Gegenstände zur Lösung seines Problems voraus und beruft sich hierfür bloß auf das unmittelbare Zeugnis des Selbstbewußtseins. (r. V. 314.) Ich bin mir meiner Vorstellungen bewußt, also existieren diese und ebenso ich selbst als ihr Träger, meine Vorstellungen zerfallen in die des äußeren und die des inneren Sinnes, also existieren die Gegenstände im Raum und die Vorgänge meines Geisteslebens in der Zeit. Beide sind einander vollständig koordiniert, beide sind Erscheinungen. Man tut dem transzendentalen Idealismus daher Unrecht, wenn man sagt, daß er die Realität der Dinge im Raum aufhebt zugunsten der alleinigen Realität des erkennenden Subjekts, wie es der empirische oder formale Idealismus tut. „Man

würde uns Unrecht tun, wenn man uns den schon lange verschrieenen empirischen Idealismus zumuten wollte, der, indem er die eigentliche Wirksamkeit des Raumes annimmt, das Dasein der ausgedehnten Wesen in demselben leugnet, wenigstens zweifelhaft findet und zwischen Traum und Wirklichkeit keinen genügsam erweislichen Unterschied einräumt." (r. V. 401.)

Aus dem so gefaßten Begriff des Idealismus ist es auch erklärlich, warum Kant von dem nächstliegenden Beweisgrund für die subjektive Bedingtheit unserer Bewußtseinswelt keinen Gebrauch macht: daß diese Welt nur für uns ist, indem wir sie vorstellen und daß jedes Objekt immer nur ist durch seine Beziehung auf ein Subjekt. Daß wir die Dinge immer nur erkennen so wie wir sie vorstellen, folgt analytisch aus dem Begriff des Bewußtseins; daß die Dinge aber außer ihrem Vorstellungssein nichts weiter bedeuten, ist eine dogmatische Annahme, deren Berechtigung die kritische Weltansicht bestreitet. Wir können nichts Bestimmtes über das aussagen, was hinter unserer Bewußtseinswelt ist. Es ist deshalb ein Irrtum, wenn Schopenhauer die Formel „kein Objekt ohne Subjekt" auch bloß implicite in der Kritik enthalten glaubt. Zu Kants Lebzeiten hat schon ein Anfänger die ganze kritische Philosophie aus der Tatsache des Bewußtseins abzuleiten versucht; Kant hat diesen Versuch aber als „hyperkritisch" zurückgewiesen.

Daß die Diversität des Idealen und Realen ein Hauptzug der Kantischen Philosophie sei, kann man Schopenhauer nur in bedingter Weise zugeben. Aus der untergeordneten Stellung des Idealismus im Kantischen System ergibt sich schon, daß auch das Verhältnis zwischen Idealem und Realem nicht von so hervorragender Bedeutung für Kant gewesen sein kann, wie Schopenhauer meint. — Das Wort Diversität des Idealen und Realen ist eine Bezeichnung, die dem Verhältnis

zwischen Erscheinung und Ding-an-sich einen Sinn gibt, der nicht mit den Prinzipien der Transzendentalphilosophie vereinbar ist. Kant sagt, Raum und Zeit gelten nur für die Erscheinung und nicht für das ihr zugrunde liegende Substrat, sie haben empirische Realität und transzendentale Idealität. Das übersinnliche Sein, sofern es Substrat der Erscheinung ist, können wir uns nicht räumlich und zeitlich denken, weil durch diese Annahme die Welt der Erscheinung zum bloßen Schein herabgesetzt würde. „Wenn man jenen Vorstellungsformen (Raum und Zeit) objektive Realität beilegt, so kann man nicht vermeiden, daß nicht alles dadurch in bloßen Schein verwandelt werde." (r. V. 74.)

Wenn Schopenhauer sagt, das Ding-an-sich ist ein von der wahrgenommenen Welt ganz und gar Verschiedenes, so will er damit vom Ding-an-sich etwas positiv Bestimmtes aussagen: Raumlosigkeit und Zeitlosigkeit sind Eigenschaften des Dings-an-sich. Aus den Ergebnissen der Kritik folgt aber, daß das Ding-an-sich für alle Bestimmungen unserer Erkenntnis positiv wie negativ unerreichbar ist. Es ist bekanntlich die Frage, ob Kant wirklich den strengen Beweis erbracht habe, daß dem Ding-an-sich die Eigenschaften der Räumlichkeit und Zeitlichkeit nicht zukämen, der Gegenstand einer Kontroverse zwischen zwei berühmten Kantauslegern Kuno Fischer und Trendelenburg gewesen. Die Frage ist wohl für den Gang der Untersuchung in der Kritik nicht von der Bedeutung, die ihr in dem Streite beigelegt ist. Kuno Fischer faßt seine Ansicht über diesen Punkt so zusammen: „Kant hat die objektive Gültigkeit oder empirische Realität des Raumes und der Zeit so bewiesen, daß hieraus die Unmöglichkeit oder Absurdität des Gegenteils nicht bloß unmittelbar erhellte, sondern auch ausführlich dargelegt wurde. Er hat den ver-

ständigen Lesern seiner Vernunftkritik diese Absurdität zu wiederholten Malen dargetan und eingeschärft, weshalb die Fabel von der unwiderlegten Gültigkeit des Raumes und der Zeit in Ansehung der Dinge-an-sich nur aus einem völligen Miß- und Unverständnis der Kantischen Lehre hervorgehen kann." (Kuno Fischer: Imanuel Kant. 5. Aufl., S. 414.) Man wird diesen Worten hinzufügen müssen, daß alle die Kantischen Äußerungen immer nur die Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit des Dings-an-sich beweisen, insoweit wir es als Substrat unserer Vorstellungen ansehen, keineswegs aber etwas über die absolute Beschaffenheit des Dinges-an-sich aussagen; daß sie nicht bedeuten, Raum und Zeit sind keine Seinsformen, sondern „nur" Erkenntnisformen. Die Nichträumlichkeit und Nichtzeitlichkeit des Dings-an-sich behaupten wir von unserm subjektiven Standpunkt aus ähnlich, wie wir dem Ding-an-sich ein Affizieren unserer Sinnlichkeit zuschreiben.

Es ist also Schopenhauers Ansicht vom Hauptergebnis der Kritik falsch: er meint, das Hauptziel der Kritik sei der Nachweis der Idealität von Raum und Zeit, während in Wirklichkeit diese Idealität nur dazu bewiesen wird, um aus ihr die objektive Erkenntnis zu erklären: er mißversteht dazu noch diesen Idealismus, indem er ihn als bloße Konsequenz aus dem Lockeschen Sensualismus ansieht, welche Art Idealismus Kant ausdrücklich abgelehnt hat. Aus dieser falschen Gesamtansicht folgen nun die Entstellungen der Einzelheiten der Kantischen Lehre.

2. Wem es in der Kritik nicht an der Begründung der Erkenntnis liegt, dem kann auch nicht der Sinn der Kantischen Begriffe transzendental und a priori aufgegangen sein. Kant sagt: „Notwendigkeit und Allgemeinheit sind sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori" (r. V. 649) und alles was die Bedingungen einer sochen Erkenntnis angeht, heißt transzendental. Er legt die

Bedeutung in den Zusammenhang der Prinzipien a priori, mit der Objektivität der Erkenntnis.

Für Schopenhauer ist das Wesentliche am a priori, daß es vor aller Erfahrung vorhergeht, daß es nur im Subjekt vorhanden ist. „A priori, was ohne von außen gekommen zu sein im Subjekt vorhanden ist." (W.W. I 559.) Daß die apriorischen Formen erst am von außen kommenden Wahrnehmungsstoff zum Bewußtsein kommen können, übersieht er. „In Kants Sprache heißt a priori, daß die wesentlichen und allgemeinsten Formen alles Objekts, welche Raum, Zeit und Kausalität sind, auch ohne Erkenntnis des Objekts selbst vom Subjekt ausgehend gefunden und vollständig erkannt werden können." Danach haben die apriorischen Formen ein Sein für sich ohne alle Beziehung auf seinen Inhalt. — Die Prinzipien a priori liefern bei Schopenhauer auch schon für sich allein fertige Erkenntnis. Kant kann die Kategorien nicht anders erklären, als daß er sie immer auf einen Gegenstand überhaupt bezogen sein läßt. Schopenhauer behauptet dagegen, daß in unserem Intellekt schon a priori eine Menge Grundwahrheiten wurzeln, die nachher der von außen kommenden Erfahrung ihre Regeln vorschreiben. Der Intellekt ist mit solchen Einrichtungen versehen, die teils Erkenntnis a priori hervorbringen, teils „rohen Empfindungsstoff" in Erkenntnis a posteriori verwandeln. Die ersteren nennt er prädicabilia a priori; von ihnen hat er ein ganzes System entworfen. (W.W. II 62.) Aber in diesen Grundwahrheiten finden sich schon die Begriffe Grenze, Geschwindigkeit, Bewegung vor, die der Intellekt doch wohl nicht bloß aus seinen reinen Formen Raum, Zeit und Kausalität gewonnen haben kann, sondern die er sich erst an der wahrgenommenen Wirklichkeit bildet. Dadurch, daß Schopenhauer die Erkenntnisformen als selbständige nur subjektive Handlungen faßt, wird ihm

nun auch noch möglich das a priori materialistisch zu deuten. Wenn die apriorischen Formen nur Ausstattung des Intellekts sind, so sind sie nur eine besondere Art von mechanischen Verrichtungen, und wie diese durch besondere Organe geschehen, so müssen auch die Handlungen des Intellekts ein besonderes Organ haben. Dies Organ ist das Gehirn. Die Lehre von den Grundwahrheiten, d. h. den Erkenntnissen a priori kann man auch ansehen „als ein Kapitel aus der Physiologie des Gehirns". (W.W. II 61.) Wenn jemand die Beharrlichkeit der Substanz behauptet, d. h. von etwas spricht, wovon er keine Erfahrung haben kann, und sein Urteil ist doch apodiktisch, so liegt das nach Schopenhauer daran, „daß der Mann es bloß mit seinen eigenen Vorstellungen zu tun hat, die als solche das Werk seines Gehirns sind, deren Gesetzmäßigkeit daher nur die Art und Weise ist, wie seine Gehirnfunktion allein vollzogen werden kann." (W.W. II 61.) Intellekt und Gehirn sind nur zwei verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache und ebenso a priori und angeboren. Die verschiedenen Funktionen des Intellekts haben auch verschiedene Teile des Gehirns zu ihren Trägern. Das große Hirn sondert ausschließlich Vorstellungen ab, während das kleine nur die Bewegungen lenkt. (N. II 54.) Die Empfindung als der untergeordnetste Faktor im Vorgang des Erkennens ist die Funktion „einzelner zarter Nervenenden". (W.W. III 66.) Dagegen hat der Verstand mit seiner Form der Kausalität als der wertvollste Faktor in aller Erkenntnis seinen Sitz in dem „so künstlich und rätselhaft gebauten Gehirn, das 3 mitunter 5 Pfund wiegt". (Ebenda.)

Diese materialistische Auffassung des a priori ist wohl zurückzuführen auf Schopenhauers frühe Besuche der Vorlesungen des Dr. Gall über Schädellehre und dann auf das spätere Studium der französischen Mate-

rialisten Cabanis und Helvetius: in der Kantischen Lehre findet sich für sie überhaupt kein Anhalt. Kant sucht das a priori nicht irgendwo im menschlichen Leibe, sondern er sucht es in der Erfahrung durch Analyse derselben. Die Schopenhauersche Gehirnfunktion leistet in Ansehung des Kantischen Problems der objektiven Erkenntnis garnichts. (Man kann wohl zeigen, wie eine Gehirnfunktion eine gegenständliche Welt hervorbringt, aber nicht wie wir in einer solchen Welt zu notwendiger und allgemeingültiger Erkenntnis kommen.) Die Notwendigkeit, mit der bei Schopenhauer die Vorstellungen auftreten, ist lediglich individuell. Ich kann immer nur sagen, meine angeborene Anlage zwingt mich so oder so zu denken, aber ich kann niemand zwingen, so zu denken, wie es meine Gehirnfunktionen vorschreiben, denn es kann jeder behaupten, daß sein Intellekt andere Einrichtungen habe, die ihn zu andern Verknüpfungen der Vorstellungen nötigen.

Über die materialistische Auslegung des A priori hat Schopenhauer selbst das Urteil gesprochen. Er sagt, daß die Materie sich von der tiefsten Stufe ihres Daseins entwickelt zu den komplizierteren Formen des organischen und daß die höchste Entwickelung in dieser Reihe das menschliche Gehirn ist mit seinen Funktionen Raum, Zeit und Kausalität. Andererseits aber behauptet er, daß die Gehirnfunktionen erst die ganze materiale Außenwelt hervorbringen: bei der Erklärung des Gehirns, als eines Produkts rein materialer Faktoren wird allemal das Erklärte schon vorausgesetzt, als das Instrument, mit dem erklärt werden soll. Das Fehlerhafte dieses Gedankenganges, der schon mit dem beginnt, was er erst erweisen soll, hat Schopenhauer selbst zugegeben; er hat die Materialisten sehr witzig mit dem Freiherrn von Münchhausen verglichen, der sich mitsamt seinem Pferde an seinem eigenen Zopfe

aus dem Wasser zieht. Aber diese Aporie hat ihn nicht veranlaßt, seine materialistische Auffassung des a priori zu berichtigen, sondern sie ist ihm nur eine Bestätigung seiner idealistischen Grundansicht gewesen. Weil in der Vorstellungswelt die Antinomie besteht, daß man mit gleichem Rechte behaupten kann, das Erkennen sei nur Modifikation der Materie und umgekehrt, die Materie sei nur Modifikation des Erkennens, darum kann sie nicht die absolute Wirklichkeit sein, sondern nur ein Phantom und das wahre Sein ist etwas von ihr ganz Verschiedenes. Es zeigt sich an diesem Gedankengang, wie wenig ihm daran gelegen hat, eine widerspruchslose Ansicht über das Erkennen zu gewinnen und wie viel daran, einen Weg zur Deutung des Dings-an-sich zu finden.

Für eine Auffassung, die das Wesentliche im Kantischen a priori in der ausschließlichen Subjektivität findet und in Beziehung desselben auf einen unabhängig vom Subjekt gegebenen Wahrnehmungsstoff nicht berücksichtigt, kann natürlich auch die Unterscheidung zwischen einem aktiven und passiven Vermögen der Erkenntnis, zwischen Verstand und Sinnlichkeit, keine Bedeutung haben. Weil das Subjekt die ganze Erkenntnis durch seine angeborenen Gehirnfunktionen hervorbringen soll, bedarf es keines Vermögens, das den Stoff der Erkenntnis erst von außerhalb empfängt. Dies erreicht Schopenhauer dadurch, daß er die Anschauung produktiv oder intellektual macht. Bei Kant ist die Materie der Anschauung mit der Empfindung gegeben: sie ist das, was übrig bleibt, wenn wir von der Erfahrung die subjektiven Anschauungs- und Denkformen abziehen. Wir denken uns den Vorgang der Empfindung als ein Wirken irgend eines transzendenten Etwas auf unsere Sinnlichkeit. Vom transzendentalen Standpunkt hat die Empfindung keine andere Bedeutung, als daß an ihr die

Anschauungsformen Raum und Zeit entstehen. Schopenhauer leugnet, daß mit der Empfindung auch ein ihr korrespondierendes Reales gesetzt sei. Das Empfinden ist nach ihm vielmehr ein ganz intrasubjektiver Vorgang, das Vorfinden einer Erregung innerhalb des Bewußtseins. Schopenhauer sucht seine Ansicht von der untergeordneten und nebensächlichen Bedeutung der Empfindung weniger durch Gründe glaubhaft zu machen, als dadurch, daß er der Empfindung allerhand herabsetzende und verächtliche Beiwörter gibt. Er spricht von dem „rohen Empfindungsstoff", den erst die Gehirnfunktionen zu etwas Brauchbarem umarbeiten, er nennt die Empfindung „ein im ganzen ärmliches Ding". „Mit einer Wendung ins Materialistische erklärt er die Empfindung auf das Gebiet unter der Haut beschränkt so, daß sie nie etwas enthalten kann, was jenseits der Haut, also außer uns liegt." (W.W. VII 66.) Die Bezeichnungen „unter der Haut" und „jenseit der Haut sind räumliche Bestimmungen; es ist deshalb ein Zirkel, wenn Schopenhauer aus dieser räumlichen Beschaffenheit der Empfindung schließt, daß sie noch nichts Räumliches an sich habe. Der einzige ernst zu nehmende Grund, den er für seine Ansicht anführt, ist dieser: daß die Empfindungen überhaupt eine Ursache außer uns haben müssen, beruht auf einem Gesetze, dessen Ursprung nachweislich im Gehirn liegt. Es ist in der Tat nicht möglich, durch einen Vernunftschluß die Existenz eines transsubjektiven Erregers unserer Empfindungen zu beweisen, denn die Vernunftschlüsse haben immer nur innerhalb der Vorstellungswelt Geltung. Aber ebensowenig wie die Existenz ist auch die Nichtexistenz des transzendenten Korrelates der Empfindung zu beweisen. Jedenfalls ist die Annahme, daß etwas jenseits des Bewußtseins die Empfindungen erregt, viel ungezwungener und natürlicher. Durch sie wird es verständlich, warum die einzelnen Empfindungen

sich dem Bewußtsein aufdrängen, ohne daß das Subjekt etwas dazu tut, während wir, wenn wir nur auf die Sphäre des Bewußtseins beschränkt sind, keine Erklärung dafür geben können, warum wir an den Dingen Wärme oder rote Farbe oder Undurchdringlichkeit empfinden. Die Hauptsache ist aber für die Erkenntnistheorie, daß wir zur Begründung der objektiven Erkenntnis nicht auf die Empfindung und ihr transzendentes Korrelat angewiesen sind, sondern nur auf die subjektiven Formen, in die die Empfindungen sich ordnen müssen, bevor sie ins Bewußtsein gelangen.

4. Bei Kant ist der anschauliche Erkenntnisinhalt mit der Empfindung gegeben, Schopenhauer muß erst erklären, wie er aus dem „rohen Empfindungsstoff" entsteht. Er behauptet, daß der Gegenstand der Anschauung erst mit Hilfe des Verstandes zustande kommt und deshalb nennt er die Anschauung intellektual. Vermöge seiner Form der Kausalität faßt der Verstand die Empfindung als eine Wirkung auf, die notwendig eine Ursache haben muß. Der Schein der Gegenständlichkeit entsteht dadurch, daß der Verstand „die im Gehirn prädisponiert liegende Form des äußeren Sinnes, den Raum, zu Hilfe nimmt, um jene Ursache außerhalb des Organismus zu verlegen. (W.W. III 67.) Also der Vorgang des Anschauens soll so sein: das erkennende Subjekt hat zwei Anschauungsformen, Raum und Zeit und eine Verstandesform, die Kausalität; der Verstand ordnet die für sich ganz bedeutungslosen Empfindungen in die beiden ihm unterstellten Anschauungsformen und schafft so die in Raum und Zeit geordnete, gegenständliche Welt. Wie die Umbildung des rohen Empfindungsmaterials in Anschauung im einzelnen geschieht, hat Schopenhauer mit großer Ausführlichkeit und Gründlichkeit gezeigt, insbesondere hat er die Umwandlung der Gesichtsempfindung in Raumanschauung durch sehr viele Experimente erläutert. Auf

der von ihm hier eingeschlagenen Bahn ist nachher Helmholtz weitergegangen. Ein Fehler der ganzen Methode ist wohl der, daß sie das erkennende Subjekt gleichsetzt dem einzelnen erkennenden Individuum, das sich der Erkenntnisformen bedient. Raum, Zeit und Kausalität sind nicht zufällige Werkzeuge oder Erzeugnisse einer Gruppe von Organismen, deren Entstehen und Vergehen in der Zeit beinahe zu bestimmen ist, sondern sie sind Weltprinzipien und notwendige Bewußtseinsformen. Sie sind gegenüber der Zufälligkeit und Mannigfaltigkeit der Sinneneindrücke, die das einzelne Individuum erleidet, die bleibenden Formen, in die aller Wahrnehmungsstoff sich erst ordnen muß, um ins Bewußtsein zu gelangen. Es ist für die Vernunftkritik die Urtatsache, daß Sein und Bewußtsein die beiden Pole der Wirklichkeit sind; beide, Sein und Bewußtsein sind im metaphysischen Sinne gleichwertig, es läßt sich weder das Sein aus dem Bewußtsein ableiten, noch umgekehrt das Bewußtsein aus dem Sein. Es handelt sich für die Erkenntnistheorie nur darum, die Elemente der Wirklichkeit so zu verteilen, daß sich aus dem Anteil des Bewußtseins die Möglichkeit der objektiven Erkenntnis erklären läßt. Das geht natürlich nur dadurch, daß darüber reflektiert wird, welche Bedeutung die einzelnen Bestandteile der Wirklichkeit für die Begründung der Erkenntnis haben; auf diesem Wege hat Kant gefunden, daß Raum und Zeit subjektive Anschauungsformen sind. Es geht aber nicht so wie Schopenhauer will, daß man zeigt, wie im einzelnen Individuum die Anschauung der in Raum und Zeit geordneten Wirklichkeit auf physiologischem Wege zustande kommt. Das einzelne Individuum ist schon ein Gegenstand in Raum und Zeit, wie alle andern Gegenstände auch: wer zeigt, wie in diesem Individuum die Raum- und Zeitanschauung entsteht, der setzt Raum und Zeit schon als die Bedingungen voraus, unter denen

überhaupt erst das Individuum für ihn ein Objekt sein kann. Die erkenntniskritische Erklärung der Anschauungsformen muß der Untersuchung über die Entstehung der Anschauungsformen in dem einzelnen Individuum vorhergehen. Schopenhauer ist wahrscheinlich dazu geführt worden, die Anschauung intellektual zu nennen, weil das Individuum sich beim Zustandekommen des Gegenstandes der Anschauung produktiv verhält und Produktivität oder Spontaneität das Merkmal des Verstandes ist. Aber die Spontaneität, die den Gegenstand der Anschauung erzeugt, ist etwas ganz anderes als die Spontaneität, die Kant dem Verstande zuschreibt. Ich führe ein Beispiel an, wie sich diese Produktivität oder Intellektualität der Anschauung äußern soll. Auf der Retina entsteht das Bild eines Gegenstandes, aber gerade in der umgekehrten Lage wie sich der Gegenstand in Wirklichkeit befindet. Das Bild des einen Gegenstandes erscheint außerdem an zwei Stellen, nämlich auf jeder Retina. Der Verstand soll nun bewirken, daß aus den zwei verkehrten Reflexen, die der eine Gegenstand in beiden Augen hervorruft, die Anschauung eines einfachen aufrechten Gegenstandes wird. Was bei diesem Vorgang von seiten des erkennenden Individuums geschieht, ist doch rein physiologischer Art und überhaupt noch kein Erkennen. Die Spontaneität des Verstandes besteht darin, daß er von einem Bewußtseinsinhalte zum andern fortschreitet und zwischen diesen Inhalten Beziehungen setzt, aber nicht darin, daß er aus Empfindungen Raumanschauungen produziert. Bei der Schopenhauerschen Auffassung der Anschauung ist überhaupt gar keine Grenze angegeben, wo die angeblichen Handlungen des Verstandes aufhören und die rein organischen Vorgänge im Individuum anfangen. Wenn sich die Linse der Auges auf die Entfernung des aufzunehmenden Gegenstandes einstellt, dann ist dies auch

ein aktives Verhalten des Individuums bei der Entstehung des Gegenstandes der Anschauung und, wenn wir regelmäßig aufeinander folgende Lufterschütterungen als einen Ton empfinden, dann wird dies auch durch eine Ursache bewirkt, die in uns liegt. Diese beiden Tatsachen würde Schopenhauer wohl nicht mehr als Verstandeshandlungen bezeichnet haben und dennoch tragen sie ganz in derselben Weise zur Entstehung eines Bewußtseinsinhaltes bei, wie die Funktion, durch die aus den Reflexen in beiden Augen die Anschauung eines Gegenstandes wird. Es ist immer das Wesentliche an diesen und ähnlichen Akten, daß eine Einwirkung von außen in dem menschlichen Organismus allerhand Funktionen auslöst. Die Funktionen unterscheiden sich auch nicht etwa dadurch, daß die Verstandesfunktionen bewußt vollzogen werden und die organischen Funktionen unbewußt. Denn die Erzeugung der Gegenstände im Raum aus den Sinneseindrücken geschieht ebensowenig mit Bewußtsein, wie die Akkommodation der Linse, bei der Wahrnehmung eines Gegenstandes oder die Bildung des Tones aus den Luftvibrationen. Schopenhauer hat dies auch ausdrücklich zugegeben. „Die Verstandesoperationen werden so unmittelbar und so schnell vollzogen, daß von ihnen nichts als bloß das Resultat ins Bewußtsein kommt." (W.W. III 80.) „Diese Verstandesoperation ist keine diskursive, reflektive, in abstracto, mittels Begriffen und Worten vor sich gehende, sondern eine intuitive und ganz unmittelbare." (W.W. III 67.) Bewußtheit ist aber das Grundmerkmal der Handlungen des Verstandes. Der Verstand ist zunächst das Vermögen, mit dem der Zusammenhang der Gegenstände begriffen wird, indem bewußt zwischen den einzelnen Gegenständen begriffliche Beziehungen festgestellt werden. Erst die kritische Überlegung zeigt dann, daß dies Vermögen identisch ist mit dem Vermögen, das

die Objekte der Erfahrung macht. Schopenhauer erklärt durch sein angebliches intellektuelles Vermögen wohl die Formel, durch die er seinen Idealismus ausdrückt, nämlich, daß die Gegenstände der Außenwelt nicht fertig in den Kopf kämen, aber er erklärt nicht die Behauptung des transzendentalen Idealismus, daß die Gegenstände der Erfahrung nicht fertig ins Bewußtsein kommen.

Eine Anschauung, bei deren Zustandekommen ein intellektuelles Vermögen mitwirken soll, kann natürlich nicht „blind" sein wie die Kantische. Schopenhauer behauptet, daß die Anschauung schon fertige Erkenntnis liefert. Kant spricht wohl auch bisweilen von einer anschaulichen Erkenntnis im Gegensatz zu einer abstrakten, aber er meint damit nicht, daß es eine Erkenntnis gibt, die in der bloßen Anschauung besteht. Erkenntnisse sind allemal begrifflich; es ist nur ein Unterschied, ob ihre Begriffe aus einer Synthese der mannigfaltigen Inhalte der Anschauung entstanden, oder ob sie eine Synthese von schon an und für sich abstrakten Vorstellungen sind. Von der ersteren Art der Erkenntnisse sagt Kant, daß sie anschaulich sind oder „sich der Anschauung nähern". Nach Schopenhauer wird in der Anschauung schon der fertige konkrete Gegenstand erkannt. Gerade das Entgegengesetzte von dem, was Kant gemeint hat, soll der Fall sein. Kant sagt, eine Anschauung ohne Begriff ist nur ein unbestimmtes Mannigfaltiges von Sinneneindrücken, aber ein Begriff ohne Anschauung hat wenigstens Bedeutung als regulatives Prinzip. Es soll aber die Anschauung schon Erkenntnis sein, weil sie die Wirklichkeit unmittelbar wiedergibt, und es sollen die Begriffe ohne Anschauung nichts bedeuten, weil sie ihren Inhalt von der Anschauung entlehnen. Schopenhauer hat besonders die intuitive Erkenntnis derjenigen Objekte erörtert, die bloß Bestimmungen der reinen Anschauungsform des Raumes

sind, der geometrischen Figuren. Es soll ein Mangel der mathematischen Wissenschaft sein, daß sie ihre Wahrheiten nur auf abstraktem Wege durch komplizierte Beweisführungen mit Definitionen und Schlüssen gewinnt. Statt dessen sollte man zu jedem Satz der Geometrie eine entsprechende Figur konstruieren, an der sich die Gewißheit und Allgemeinheit des Satzes einfach anschauen läßt. Als Beispiel hat der Philosoph eine Figur in den Text gezeichnet, die den Pythagoräischen Lehrsatz „zwanzigmal überzeugender beweisen soll, als der Euklidische Mausefallenbeweis". Wir haben schon oben gesehen, daß eine solche Auffassung der Mathematik nicht die Kantische ist. Kant hat nur gesagt, die mathematische Wissenschaft gründet sich auf Anschauungen a priori, aber er hat nicht gesagt, die Mathematik besteht ausschließlich in Anschauungen a priori, wie Schopenhauer will. Für Kant ist die Mathematik ebenso eine Wissenschaft in Begriffen, wie jede andere Disziplin. Aber die Schopenhauersche Ansicht ist auch keine Verbesserung der Kantischen Lehre und etwa eine natürliche, von Kant nur nicht bemerkte Konsequenz aus der transzendentalen Ästhetik. In der Anschauung kann immer eine ganz bestimmte Lage der verschiedenen Teile der Figur gegeben werden. Wenn nun auch diese Figur den Grund zu einer Erkenntnis gäbe, diese Erkenntnis könnte doch immer nur für die eine bestimmte Lage gelten. Es besteht kein Zwang anzunehmen, daß die Wahrheit noch gilt, wenn die Lage und Größenverhältnisse der Figur sich geändert haben und diesen Zwang sollen doch die mathematischen Sätze gerade ausdrücken. Die Schwierigkeit wird auch nicht dadurch gehoben, daß die Wahrheit durch viele Zeichnungen anschaulich gemacht wird, die die eine Figur in allen möglichen Verschiebungen darstellen. Denn dann muß erst gezeigt werden, daß die Figur auf allen Zeichnungen

identisch ist und dies kann nur geschehen, indem bewiesen wird, daß allen den verschiedenen Zeichnungen gewisse wesentliche Merkmale eigen sind. Das heißt, es muß erst der Begriff bestimmt werden, der alle die einzelnen Figuren unter einer Gemeinvorstellung zusammenfaßt. Dies Verfahren würde aber schon nicht mehr anschaulich, sondern logisch sein. Die ganze Ansicht von der intuitiven mathematischen Erkenntnis ist von Schopenhauer so unvollkommen durchgeführt, und so wenig gegen ganz nahe liegende Einwände verteidigt worden, daß man besser sie überhaupt nicht nach ihrer Brauchbarkeit beurteilt, sondern sie damit entschuldigt, daß der Philosoph seine Theorie der Anschauung gar nicht zur Begründung der objektiven Erkenntnis gegeben hat, sondern zum Nachweis der illusionären Beschaffenheit dieser Welt. Denn anders ist es nicht zu erklären, daß er seine Ansicht nur durch das eine Beispiel des Pythagoräischen Satzes erläutert und daß er diesen Satz zudem nur für den Fall der Gleichheit der Katheten beweist. Er hat zwar bei der letzten Bearbeitung seiner Hauptwerke gesagt, daß der anschauliche Beweis für den Fall der ungleichen Katheten und überhaupt für komplizierte Wahrheiten zwar schwierig aber doch nicht unmöglich sei: Er hat auch mit Anerkennung erwähnt, daß ein Herr Kosack es mit Erfolg unternommen habe, die Mathematik in seinem Sinne umzubilden. (W.W. I 118.) Aber in einem Brief an seinen Freund (Griseb. S. 115) hat er einmal folgendes gesagt: 1. ihm scheine, daß der Versuch des Herrn Kosack ohne großen Erfolg gemacht sei, und 2. ihm selbst sei die Veranschaulichung des Pythagoräischen Satzes ohne die Gleichheit der Katheten „entsetzlich schwer, wenn nicht unmöglich". So ganz unerschütterlich scheint danach der Glaube an die „unmittelbare Evidenz aus reiner Anschauung" nicht gewesen zu sein. Der Philosoph ist sich wohl dunkel dessen be-

wußt gewesen, daß seine intellektuale Anschauung das Problem der objektiven Erkenntnis sehr unzulänglich löst. Er war aber mit seinem Denken an dieser Frage zu wenig interessiert, um zu ihrer ernstlichen Lösung seine idealistischen Grundansichten zu ändern.

Die Ansicht von der intellektualen Anschauung führt noch zu einer weiteren Aporie, über die Schopenhauer ebenfalls flüchtig hinweggegangen ist. Die ganze Erfahrung zerfällt nach Schopenhauer restlos in rein subjektive Elemente. Die Gegenstände entstehen durch die intellektuelle Anschauung aus Empfindungen „unter der Haut", aus den Anschauungsformen Raum und Zeit und der Verstandesform der Kausalität. Eine solche Erklärung der Erfahrung ist aber noch kein vollständiges Weltbild. Die Beschaffenheit der Welt deutet vielmehr darauf, daß die Realität mit der „Welt als Vorstellung" noch nicht erschöpft sei und daß alle Wirklichkeit, die der vorstellenden sowohl wie die der vorgestellten Gegenstände auf einen Urgrund hinweist, der jenseits der Erfahrung liegt. Wenn eine Theorie des Erkenntnisvermögens nicht den Zusammenhang der erkannten Welt mit dem Weltgrunde erklärt, dann ist sie den allereinfachsten Einwänden des natürlichen Bewußtseins ausgesetzt wie etwa, daß es nach ihr ebenso viele Welten gibt wie vorstellende Individuen, und daß jedes Individuum mit seiner vorgestellten Welt allein lebt; ja, sie läßt die absurde Konsequenz zu, daß niemand die Realität anderer vorstellender Wesen zuzugeben braucht, denn die sind für ihn ebenso bloße Bewußtseinsphänomene wie die leblosen Gegenstände. Die Frage, wie weit die Beziehung der Erscheinungswelt zu ihrem transzendenten Substrat aus Mitteln der Erkenntnis beantwortet werden kann, wird bei Kant ungezwungen und überzeugend durch die rezeptive Beschaffenheit der Sinnlichkeit erklärt. Wir können

das Substrat der Erscheinung nur als eine Einwirkung auf unser rezeptives Erkenntnisvermögen bestimmen und unter diesem Gesichtspunkte denken wir es als die eine Ursache, die in allen Individuen die gleichen Vorstellungen wirkt. Schopenhauer hat nun erstens das Kantische rezeptive Vermögen der Sinnlichkeit intellektual oder produktiv gemacht und er hat zweitens bestritten, daß die Anwendung des Kausalbegriffes auf das Ding-an-sich zulässig sei. Damit hat er die Brücke abgebrochen, die aus der Welt des Bewußtseins ins Transzendente führt. Sehen wir nun zu, wie Schopenhauer einen Zusammenhang zwischen Erscheinung und Ding-an-sich konstruiert. Er überlegt so: Wir werden uns unserer selbst auf zweifache Art bewußt, einmal erkennen wir uns selbst unter andern Objekten als raumzeitlich bestimmte Individuen und dann kennen wir als den innersten Kern unseres Wesens den Willen. Die erste Art ist auch die, wie wir uns der Gegenstände im Raum bewußt werden. Es ist nun die Frage, ob wir bei den andern erkannten Objekten auch noch ein ihnen zugrunde liegendes Analogon anzunehmen haben. Diese Frage wird von Schopenhauer auf folgende Art beantwortet: Es wird zunächst gesagt, die Ansicht, daß nur das erkennende Individuum allein absolute Realität besitze, sei „zuverlässig in der Philosophie nie anders, denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein, gebraucht worden". (W. W. I 156.) Als ernstliche Überzeugung könne sie nur im Tollhause angewendet werden, wo gegen sie nicht sowohl ein Beweis nötig wäre als vielmehr eine Kur. Dann heißt es weiter: man muß annehmen, daß die Ursache, warum sich das eine Objekt von allen anderen unterscheidet, nicht in den Objekten selbst liegt, sondern in dem Verhältnis unserer Erkenntnis zu ihnen. Mit dieser „Annahme" ist die Frage der Realität der Außenwelt erledigt und die auf zweierlei Weise gegebene Erkenntnis, welche

wir vom Wesen und Wirken unseres Leibes haben, kann weiterhin als Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebraucht werden. Eine solche Überlegung ist natürlich nur eine schlimme Erschleischung des Dings-an-sich und keine ernsthafte erkenntnistheoretische Erwägung. Das „man muß annehmen" bedeutet, daß für Schopenhauer sachlich gar kein Anlaß besteht, die Welt der Erscheinung auf ein festes Sein außerhalb des Bewußtseins zu beziehen. Inbezug auf die Art, wie Schopenhauer einen losen Zusammenhang zwischen Erscheinung und Ding-an-sich zu konstruieren sucht, kann man auf ihn die Worte anwenden, die er einmal über einen philosophischen Gegner gesagt hat „er windet sich kläglich durch weitläufige Sophismen".

Mit der Behauptung der Intellektualität der Anschauung hat Schopenhauer alle die Unterscheidungen, über welche die Kantische Lösung des Problems der objektiven Erkenntnis geht, vernichtet. Es gibt für Schopenhauer kein Mannigfaltiges der Anschauung mehr, das durch Einwirkungen auf das rezeptive Vermögen der Sinnlichkeit entsteht. Denn die Empfindungen sind keine gegebenen Wirkungen mehr, sondern für sich ganz bedeutungslose intrasubjektive Vorgänge. Es gibt keine Verstandesfunktionen mehr, die das Anschauliche durch Subsumtion unter Regeln objektiv machen, sondern es gibt nur ein angebliches intellektuelles Vermögen, das den Inhalt der Anschauung selbständig erzeugt. Es gibt auch für Schopenhauer kein Ding-an-sich als Substrat der Erscheinungen; denn die ganze Erscheinungswelt soll aus rein subjektiven Elementen bestehen. Als das Charakteristische dieser Verwischung und Verdunkelung der kritischen Grundbegriffe kann man ansehen, daß der Philosoph dem intuitiven Vermögen die Eigenschaft und die Funktion zugeschrieben hat, die nach Kant wesentliche Merkmale des reflexiven

Vermögens sind. Die Anschauung soll spontan oder produktiv sein, Produktivität und Spontaneität sind aber bei Kant die Eigenschaften des Vermögens der Begriffe. Die intellektuale Anschauung soll die Bedingung der Objekte sein, nach Kant liegen aber in den Begriffen des reinen Verstandes die Bedingungen der Objekte. Durch diese Übertragung der Eigenschaften des reflexiven Erkenntnisvermögens auf das intiutive Vermögen ist es dem Philosophen gelungen, das von Kant aufgestellte Problem des Erkennens nur vermittelst der Anschauung zu lösen. Explicite ist die Lehre von der Intellektualität der Anschauung nur die Erläuterung und Ergänzung der transzendentalen Ästhetik, implicite aber löst sie schon die Aufgabe der transzendentalen Logik, indem sie die vollständige Erkenntnis der Gegenstände erklärt. Wir dürfen deshalb erwarten, daß Schopenhauer, nachdem er das Problem des Erkennens ohne Rücksicht auf die begrifflichen Vorstellungen gelöst, kein Verständnis haben wird für die Ausführung Kants, die sich mit dem Verhältnis des reflexiven Vermögens zu den Gegenständen der Erkenntnis beschäftigen, für die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe und die Analytik der Grundsätze.

Es ist für Schopenhauer das πρῶτον ψεῦδος der Vernunftkritik, daß sie mit der transzendentalen Logik das Denken in die Anschauung bringt. (W. W. I 560.) Mit der transzendentalen Ästhetik müßte die Lehre der objektiven Erkenntnis abgeschlossen sein; es fehle nur noch, daß Kant sich etwas ausführlicher darüber geäußert hätte, was er unter dem „wunderlichen Ausdruck": die Anschauung sei uns gegeben, verstehe. Statt dessen mache Kant einen ganz unverständlichen „Sprung" von der transzendentalen Ästhetik zur transzendentalen Logik, von der anschaulichen Erkenntnis zur abstrakten. Schopenhauer stellt zwei Gruppen von

Kantischen Äußerungen über den Verstand und die Begriffe einander gegenüber zum Beweise dafür, daß die Anknüpfung der transzendentalen Logik an die transzendentale Ästhetik widerspruchsvoll und sinnlos sei. Die Zitate der einen Gruppe drücken den Sinn aus, daß der Verstand kein Vermögen der Anschauung ist, daß seine Erkenntnis nicht intuitiv, sondern diskursiv ist, daß er das Vermögen der Begriffe ist u. s. f. Daraus soll folgen, daß für Kant die anschauliche Welt auch da wäre, wenn wir gar keinen Verstand hätten. (W.W. I 561.) Zu den eben angeführten Zitaten sollen nun im Widerspruch stehen eine Anzahl Stellen der Vernunftkritik, die besagen, daß die reinen Verstandesbegriffe auf die empirische Anschauung gehen, daß der Verstand Einheit in das Mannigfaltige der Anschauung bringt, u. ähnl. (Ebenda). Schopenhauer findet in diesen verschieden lautenden Definitionen des Verstandes eine „heillose Vermischung der intuitiven und abstrakten Erkenntnis", durch die die transzendentale Logik dunkel und unverständlich und wertlos wird. In Wahrheit verhält es sich mit den beiden Gruppen von Äußerungen so, daß Kant einmal von der transzendentalen Bedeutung des Verstandes und der Begriffe spricht und das andere Mal von der reflexiven Bedeutung. Zwischen den beiden Bedeutungen besteht kein Widerspruch, sondern ein sehr enger Zusammenhang. Der Verstand urteilt über Objekte, indem er von den Objekten Begriffe bildet und zwischen diesen Begriffen Verbindungen herstellt. Das ist die reflexive Bedeutung des Verstandes. Die Urteile des Verstandes über die Objekte haben nun den Charakter der Notwendigkeit und Allgemeinheit; dieses könnte nicht sein, wenn die Urteilsbildung in der Art vor sich ginge, daß die Objekte für sich und unabhängig vom erkennenden Subjekte beständen und dem Verstande einfach seine Synthesen vorschrieben. Denn dann wären die Objekte gleich den bloßen Sinnen-

eindrücken wechselnd und zufällig und es gäbe gar keine Gewähr dafür, daß Objekte, die in einem individuellen Bewußtsein in einer bestimmten Verbindung erscheinen, auch in jedem andern Bewußtsein in derselben Verbindung auftreten müssen. Der Verstand kann nur dann notwendig und allgemeingültig urteilen, wenn die Objekte aus Bedingungen entstehen, die a priori im Subjekt vorhanden sind und die deshalb jedem bewußten Wesen eigentümlich sind. Für die Erklärung der Notwendigkeit und Allgemeinheit der Urteile handelt es sich also darum, an den Objekten der Erkenntnis die Bedingungen a priori zu finden! Als diese Bedingungen a priori hat Kant die reinen Verstandesbegriffe festgestellt und damit die zweite Bedeutung des Verstandes, die transzendentale entdeckt. Der Verstand denkt nicht nur über Objekte, sondern er macht auch die Objekte. Unabhängig vom Verstande ist nur ein Mannigfaltiges von Sinneneindrücken gegeben; dieses wird erst objektiv, wenn es vom Vorstande unter Begriffe gebracht wird. Wenn nun Kant einmal vom Verstande sagt, „er geht auf die Anschauung," so bezeichnet er damit die Funktion, durch die der Verstand die Objekte möglich macht. Wenn Kant ein andermal sagt, der Verstand sei ein diskursives Erkennungsvermögen, ein Vermögen der Begriffe und dgl., dann meint er den Verstand in der allgemein bekannten Bedeutung als das Vermögen, das Vorstellungen notwendig und allgemein verknüpft. Aus den Kantischen Äußerungen in diesem Sinne darf man nicht schließen, wie Schopenhauer tut, daß für Kant die gegenständliche Welt schon da wäre, wenn es überhaupt keinen Verstand gibt. Ohne Verstand ist nur ein Mannigfaltiges von Sinneneindrücken und dieses ist für sich ohne Ordnung und Zusammenhang und hat noch keine Ähnlichkeit mit den Gegenständen, die wir erkennen. Hören wir den Philosophen selbst: „Wenn

ich alles denken (durch Kategorien) aus einer empirischen Anschauung wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntnis irgendeines Gegenstandes übrig; denn durch bloße Anschauung wird gar nichts gedacht, und daß diese Affektion der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von der gleichen Vorstellung auf irgendein Subjekt aus. (r. V. 324.) Es ist also kein Widerspruch, daß der Verstand sich auf die Anschauung bezieht und daß er ein Vermögen der Begriffe ist, sondern das Verhältnis dieser beiden Eigenschaften ist so, daß die eine die Erklärung für die andere ist. Aus der Beziehung des Verstandes auf die Anschauung erklärt sich die Objektivität des diskursiven Verstandesgebrauchs.

Wer einmal die transzendentale Ästhetik so ergänzt und vervollständig hat, daß sie das ganze Problem der objektiven Erkenntnis löst, kann garnicht anders als gewaltsam alles zu mißdeuten und zurückzuweisen, was Kant über den Anteil der Begriffe an der objektiven Erkenntnis sagt. Es will deshalb nichts besagen, daß Schopenhauer trotz aller vermeintlichen Widersprüche Kants „innerste, von ihm selbst nicht deutlich ausgesprochene Meinung" richtig errät. Er erkennt ganz richtig, daß Kant dreierlei unterscheidet, 1. die Vorstellung, 2. den Gegenstand der Vorstellung und 3. das Ding-an-sich. Das zweite, der Gegenstand, soll die Sache des Verstandes sein, der ihn zu der Anschauung hinzudenkt, und das Ding-an-sich soll jenseits aller Erkenntnis liegen. Gegen diese Auffassung wendet er ein (W.W. I 567 f.), daß die Unterscheidung zwischen Vorstellung und Gegenstand der Vorstellung ungegründet ist, daß der Gegenstand nichts weiter als Vorstellung ist. Es könne nur zweierlei geben: Vorstellung und Ding-an-sich. Je nach dem Sinne, den man in das Wort lege, könne man unter Gegenstand auch das Ding-an-sich verstehen. Der Kantische Be-

griff des Gegenstandes habe aber teils etwas von der Eigenschaft des Dinges-an-sich, teils etwas von der Eigenschaft der Vorstellung. Er sei deshalb ein widerspruchsvoller und unsinniger Begriff. Diese Einwände sind nur eine Berufung auf die Irrtümer der Lehre von der Intellektualität der Anschauung. Erst wenn man die Anschauung produktiv macht und sie den Gegenstand aus rein subjektiven Elementen erzeugen läßt, kann man behaupten, daß Vorstellung und Gegenstand der Vorstellung dasselbe ist und erst wenn man durch die Leugnung der rezeptiven Beschaffenheit der Sinnlichkeit einen unmittelbaren Übergang aus der Welt als Vorstellung zur Welt der Dinge-an-sich verneint, kann man die Alternative stellen, daß etwas entweder zum Ding-an-sich gehören muß oder zur Vorstellung. Wenn der Gegenstand der Anschauung unbestimmt ist und wenn das Ding-an-sich ein bloßes X außerhalb des Bewußtseins ist, dann haben Überlegungen darüber, ob der Gegenstand der erkannten Welt der Anschauung zuzuzählen sei, keinen Sinn.

Es ist nur eine natürliche Konsequenz der soeben erörterten Gedankengänge, wenn Schopenhauer schließlich den Kantischen Ausführungen über den Zusammenhang der Begriffe mit der Erfahrung jede sachliche Berechtigung abspricht. (W.W. I 569 f.) Wenn Kants Begriff des Gegenstandes falsch ist, dann ist die Kategorienlehre nicht nur falsch, sondern überhaupt überflüssig. Dies geht schon für Schopenhauer rein äußerlich daraus hervor, daß der Vortrag in der transzendentalen Deduktion dunkel und verworren ist. Wenn Kant sich etwas Deutliches unter den reinen Verstandesbegriffen gedacht hätte, dann müßte seine Darstellung derselben auch dieselbe Deutlichkeit und Besonnenheit zeigen wie die transzendentale Ästhetik. Der Grund für die Entstehung der Kategorienlehre ist deshalb nicht in der Sache selbst zu suchen, sondern in einer psychologischen

Eigentümlichkeit Kants, in der Liebe zur Symmetrie. Kant hätte das Bedürfnis gehabt, zu den empirischen Begriffen reine Begriffe zu suchen, wie er zu den empirischen Anschauungen die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit entdeckt hätte. Aus diesem Bedürfnis sei dann die verunglückte transzendentale Deduktion entstanden. Es ist gewiß zuzugeben, daß die Vernunftkritik vieles enthält, was nur auf den systematischen Trieb ihres Autors zurückzuführen ist, wie z. B. die gequälte Bestimmung der zwölf Kategorien aus den Urteilsformen oder die Aufstellung der vier Antinomien nach den vier Titeln der Kategorientafel. Aber die Behauptung, Kants positive Leistung bestehe nur in der Entdeckung der Apriorität von Raum und Zeit und der übrige Teil der Vernunftkritik, die transzendentale Analytik und die sich auf diese stützende Dialektik, sei nur aus Liebe zur Symmetrie hinzu erfunden, ist gewiß eine ganz übertriebene Ausbeutung dieser kleinen Schwäche Kants. Die Entdeckung der reinen Anschauungsformen ging allerdings vor der der reinen Verstandesbegriffe vorher und für die Auffindung der letzteren war die Analogie des Verhältnisses zwischen reiner Anschauungsform und empirischer Anschauung bestimmend. Eine solche Ideenfolge ist aber keinesfalls nur die Folge pedantischer Veranlagung, sondern sie ist der natürliche Weg, auf dem neue Wahrheiten entdeckt werden. Wenn jemand sich um die Lösung eines Problems bemüht, dann sucht er zunächst, ob sich die zu erklärende Tatsache nicht unter eine Formel bringen läßt, die Fakta von ähnlicher Art erklärt. Wenn dies nicht der Fall ist, dann sucht er wohl der Lösung näher zu kommen, indem er zunächst solche Formeln für verwandte, seinem Begreifen zugänglichere Probleme aufstellt. Den Philosophen beschäftigte das Problem der richtigen Anwendung des Vorstellungsvermögens. Er fand, daß es nicht richtig ist, wenn man mit den

Vorstellungen nur nach logischen Gesetzen ohne Rücksicht auf die Erfahrung operiert. Denn dieser Weg führt mit gleicher Notwendigkeit zu Wahrheiten, die einander gerade entgegengesetzt sind. Er fand ferner, daß es falsch ist, wenn man die Vorstellungen nur so hinnimmt, wie die Erfahrung sie gibt; denn dann hätte man kein Recht, zwischen bestimmten Vorstellungen notwendige Beziehungen zu behaupten. Nun grübelte er darüber, worin der Fehler in diesen beiden Anwendungen des Vorstellungsvermögens liege, um daraus ein- für allemal den richtigen Gebrauch der Vorstellungen zu bestimmen. Sein Nachdenken brachte ihn zunächst dazu, zwei Arten von Vorstellungen zu unterscheiden, solche, durch die wir die Dinge vorstellen, wie sie uns erscheinen, und solche, durch die wir die Dinge vorstellen, wie sie sind; die einen sind sinnliche Vorstellungen, die andern intellektuelle. Bei den sinnlichen Vorstellungen gelang dem Philosophen zuerst die Entdeckung notwendiger und allgemeingültiger Prinzipien. Er fand sie in den reinen Formen der Sinnlichkeit, im Raum und in der Zeit. Was lag nun für den Philosophen näher, als daß er für die Erklärung des objektiven Gebrauchs der intellektuellen Vorstellungen nach solchen Prinzipien suchte, die sich zum Verstande verhalten, wie die reinen Anschauungen zur Sinnlichkeit, also nach reinen Verstandesbegriffen. Um diesen Punkt geht gerade das große, jahrelange Ringen des Kantischen Geistes. Die Lehre von Raum und Zeit war hierbei nur die orientierende Voruntersuchung, in der sich der Philosoph über die Art klar wurde wie er sein Problem anzugreifen hatte. Bei der Abfassung der Inauguralschrift vom Jahre 1770 steht die Ansicht über die reinen Formen der Sinnlichkeit schon vollständig fest. der Philosoph hat ihr in der Vernunftkritik nichts mehr hinzuzusetzen. Dagegen befriedigt ihn das Ergebnis seiner Untersuchungen über die intellektuellen

Vorstellungen noch nicht. Er hat wohl schon die Begriffe entdeckt, die sich zum Verstande verhalten, wie Raum und Zeit zur Sinnlichkeit. Aber er hat noch nicht deren Bedeutung für die objektive Erkenntnis der Erscheinungen gefunden. Die reinen Verstandesbegriffe gehen noch auf intelligible, von der Sinnenwelt unabhängige Dinge. Der Verstandesgebrauch in der Sinnenwelt ist nur ein logischer, durch den empirische Begriffe analysiert und durch Urteile und Schlüsse deutlich gemacht werden. Über diesen Standpunkt schreitet der Philosoph in zehnjähriger Gedankenarbeit hinweg. Er beweist, daß die Anwendung der Kategorien auf übersinnliche Dinge unzulässig ist, und er zeigt, daß die Erfahrung nicht aus gegebenen empirischen Vorstellungen besteht, sondern daß sie bedingt ist durch die reinen Formen des Verstandes. Der Niederschlag aller dieser Überlegungen ist die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe; in ihr ist gezeigt, wie die reinen Verstandesbegriffe auf Gegenstände der Erfahrung gehen und wie sie keine andere Anwendung haben können als ihre Beziehung auf die Anschauung. Die Lehre von den Kategorien und den Grundsätzen des reinen Verstandes ist der Mittelpunkt des kritischen Hauptwerks, um den alle andern Teile sich gruppieren teils als vorbereitende Untersuchungen wie die transzendentale Ästhetik, teils als Anwendung wie die transzendentale Dialektik. Wer da sagt, die Kategorienlehre sei nur zur Symmetrie als Pendant zu den reinen Anschauungen erfunden worden, der leugnet, daß Kant sich über den Standpunkt der Inauguralschrift fort entwickelt habe, der führt überhaupt das ganze kritische Hauptwerk auf eine Marotte zurück. Eine solche pietätlose Meinung nimmt sich zum mindesten sehr merkwürdig aus in dem Munde eines Mannes, der sich zum alleinigen und wahren Thronerben Kants proklamiert hat.

Die ganze Schlachtordnung von Argumenten, mit denen Schopenhauer die Kategorienlehre in Grund und Boden kritisiert, kann man in zwei Gruppen teilen, einmal in solche, die sich auf seine irrtümliche Ansicht von der Intellektualität der Anschauung gründen, und dann in solche, die auf einen ihm eigentümlichen Hang zurückgehen, gegnerische Ansichten durch Beschimpfung oder zum mindesten durch Verächtlichmachen ihres Urhebers unglaubwürdig zu machen. Die ersteren sind die Einwände, daß ein Widerspruch bestehe zwischen den Definitionen, die den Verstand als ein diskursives Vermögen bezeichnen und den Äußerungen über die transzendentale Beziehung des Verstandes zur Anschauung, daß die Anknüpfung der transzendentalen Logik an die transzendentale Ästhetik eine heillose Vermischung des Anschaulichen und Abstrakten sei, und wie die Einwürfe gleichen Sinnes alle lauten. Sie drehen sich, wie wir schon gesehen haben, alle um den Irrtum, daß die transzendentale Ästhetik „die Welt als Vorstellung" vollständig erklären soll, ohne daß dazu die Erörterung des begrifflichen Erkenntnisvermögens nötig wäre. Mit dem Nachweis der Unzulässigkeit von Schopenhauers Erläuterungen und Ergänzungen schwindet auch die Grundlage für die Polemik gegen die Kategorienlehre. Zur Unterstützung dieser Einwände hat es dann Schopenhauer nicht verschmäht, das Ansehen seines großen Meisters zu verkleinern, indem er behauptet, die Lehre von den reinen Verstandesbegriffen sei nicht aus sachlichen Erwägungen heraus entstanden, sondern bloß aus einem pedantischen Streben nach systematischer Vollständigkeit. Für diese Art des Polemisierens hatte Schopenhauer bekanntlich eine große Vorliebe. Gegen die Systeme Fichtes und Schellings hat er überhaupt keine andere Kampfesweise angewandt als die, seine Gegner zu beschimpfen und lächerlich zu machen. Wie wenig ihn in dieser Be-

ziehung seine Bewunderung und Verehrung hinderte, mit Kant eine Ausnahme zu machen, zeigt besonders folgende häßliche und rücksichtslose Verdächtigung von Kants Charakter. Nach seiner Meinung hat Kant in der zweiten Auflage seine idealistische Grundansicht dadurch verdunkelt, daß er mit Rücksicht auf die Rezensionen der ersten Auflage allzusehr seinen Abstand von dem Berkeleyschen Idealismus betont hat. Schopenhauer meint nun (r. V. S. IV), das Motiv zu dieser Sinnesänderung sei: „Menschenfurcht entstanden durch Altersschwäche, welche nicht nur den Kopf angreift, sondern bisweilen auch dem Herzen jene Festigkeit nimmt, die nötig, um die Zeitgenossen mit ihren Meinungen und Absichten nach Verdienst zu verachten. Von der Art dieser Beweisführung, die Kuno Fischer, wie nebenbei bemerkt sei, überzeugend zurückweist (5. Aufl., S. 640), ist auch die Ansicht über den physiologischen Anlaß zur Entstehung der Kategorienlehre, sie ist viel weniger ein Beweis für die Überflüssigkeit der Kategorien, als für die Charaktereigentümlichkeit Schopenhauers, einmal vorgefaßte Meinungen durch unwürdige Erklärungsgründe zu stützen.

Man mag nun über die Art, wie Schopenhauer gegen die Kategorienlehre polemisiert, denken wie man will, jedenfalls muß man von ihr den Eindruck gewinnen, daß der Philosoph aufs tiefste von der Nutzlosigkeit der Kategorien überzeugt sei und daß er den Gedanken einer Begründung der Erfahrung durch reine Verstandesbegriffe für eine ganz unglückliche und verfehlte Konzeption halte. Damit wäre sein Verhältnis zur Kantischen Erkenntnistheorie vollständig bestimmt, es bestände darin, daß er die transzendentale Ästhetik mit den schon erörterten Veränderungen, in seine Lehre übernimmt und alles andere, die Kategorienlehre und die auf diese sich gründenden andern Teile der Vernunftkritik verwirft. Nun hat es aber dem Philosophen

gefallen, immer zu betonen, daß er nur elf Kategorien „zum Fenster hinausgeworfen“ und eine, die Kategorie der Kausalität, beibehalten habe. Schopenhauer hat sich nicht darüber geäußert, warum die eine Kategorie von seiner Generalabfertigung der Kategorienlehre eine Ausnahme macht und wir haben auch schon gesehen, warum er dieses nicht nötig hat. Sein Kausalbegriff hat gänzlich den Charakter eines reinen Verstandesbegriffes im Kantischen Sinne verloren, er ist nicht mehr die Form eines diskursiven Erkenntnisvermögens, sondern eines intuitiven, er wird nicht mehr bewußt und mit Überlegung auf die Objekte angewandt, sondern er funktioniert unbewußt und unmittelbar auf den Sinneneindruck, er ist eine unbewußte Reaktion. Wenn nun Schopenhauer trotz alledem behauptet, er hätte die Kategorie der Kausalität von Kant übernommen, so täuscht er damit ein engeres Verhältnis zu Kant vor, als es in Wirklichkeit besteht. In dieser Beziehung kommt nun Schopenhauer noch zustatten, daß er in seiner Erstlingsschrift „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ eine ausführliche Kritik der zweiten Analogie der Erfahrung, also der Entwicklung des Kausalgrundsatzes gegeben hat. Es entsteht dadurch der Anschein, als ob er sich mit Kant über den Begriff der Kausalität besonders gründlich auseinandergesetzt hat. Diese Kritik ist in Wirklichkeit für den Standpunkt des Hauptwerks nur von sehr geringer Bedeutung. Sie ist zu einer Zeit abgefaßt, als der Philosoph noch an die Gültigkeit der zwölf Kategorien glaubte, und sie richtet sich nur gegen Kants Auffassung des Verhältnisses zwischen Kausalbegriff und Sukzession der Erscheinungen. Im Gegensatze zu der temperamentvollen vernichtenden Polemik im Hauptwerk, die sich unmittelbar gegen den Kern der Kategorienlehre, die transzendentale Deduktion der reinen Verstandsbegriffe, richtet, sind hier nur be-

scheidene sachliche Einwände über Schwierigkeiten in der Anwendung des Kausalbegriffes gemacht. Mit Rücksicht darauf, daß diese Kritik des Kausalsatzes wegen ihrer größeren Sachlichkeit in der Kantliteratur sehr häufig als beachtenswerter Einwand gegen die Kantische Lehre behandelt worden ist,[1]) sowie auch mit Rücksicht darauf, daß diese Gedankengänge für den späteren Standpunkt Schopenhauers bedeutungslos sind, beschränken wir uns hier im wesentlichen darauf, in dieser Jugendarbeit die Ansätze zu erkennen zu dem späteren Fundamentalirrtum, daß die fertigen Objekte des Erkennens in der Anschauung gegeben seien.

Nach Kant besteht der Unterschied zwischen subjektiver und objektiver Sukzession darin, daß bei der objektiven Sukzession die Vorstellungen untereinander nach dem Verhältnis von Ursache und Wirkung verknüpft sind, und bei der subjektiven Sukzession der Verlauf der Vorstellungen unabhängig von der Regel der Kausalität stattfindet. Als Beispiel für die subjektive Sukzession nennt Kant die Wahrnehmung eines den Strom hinabtreibenden Schiffes. Ein Beispiel für die subjektive Sukzession ist die Wahrnehmung der verschiedenen Teile eines Hauses. Schopenhauer meint nun, die beiden Fälle seien garnicht von einander unterschieden und die Sukzession in beiden Fällen objektiv. Jedes der beiden Beispiele zeige nur die Veränderung der Lage zweier Körper, im Falle der Wahrnehmung des Hauses sei der bewegte Körper das Auge, das sich auf die verschiedenen Teile des Hauses richte, im andern Falle bewege sich das Schiff und ändere seine Lage im Verhältnis zum Körper des Wahrnehmenden. Die Ordnung der Sukzession könne eben-

[1]) Vgl. Raoul Richter, Schopenhauer in seinem Verhältnis zu Kant. Leipzig 1892. S. 185ff.

sogut im ersten wie im zweiten Falle umgekehrt werden und die Bewegung des Leibes sei für den Wahrnehmenden ebenso eine empirisch wahrgenommene Tatsache, wie die Bewegung des Schiffes. Es sei daher das Kantische Kriterium für die Unterscheidung der objektiven und subjektiven Sukzessionen falsch.

Es sei beiläufig darauf hingewiesen, daß die materialistische Voraussetzung dieser Argumentation nicht richtig ist. Die Reihenfolge der Vorstellungen soll im Zusammenhang stehen mit der mechanischen Bewegung gewisser Körperteile des erkennenden Individuums. In unserm Falle soll die Wahrnehmung der einzelnen Teile des Hauses parallel gehen mit den Bewegungen des Hauses. Es lehrt aber schon die einfachste Erfahrung, daß die zeitliche Apperzeption eines Gegenstandes garnicht so innig an materielle Vorgänge am Leibe des Wahrnehmenden geknüpft zu sein braucht. Es kann z. B. das Bild eines ganzen Hauses sich auf der Retina widerspiegeln und dennoch das Bewußtsein den ganzen Komplex von Einzelvorstellungen, Türen, Fenstern, Fundament usw. sukzessive apprehendieren. Hierbei hat sich am Körper des Individuums überhaupt nichts bewegt. Es steht nur soviel fest, daß die Sukzession der Vorstellungen wohl meistens von körperlichen Bewegungen des Wahrnehmenden begleitet ist, aber der Zusammenhang dieser Bewegungen mit dem Verlauf der Vorstellungen ist nicht notwendig und dem Vorstellungsprozeß eigentümlich. Schon um dieser einfachen psychologischen Tatsache willen wäre Schopenhauers Einwand hinfällig, daß es zwischen den beiden Kantischen Beispielen für die objektive und die subjektive Sukzession kein unterscheidendes Kriterium gibt.

Nun ist der Haupteinwurf Schopenhauers gegen die Kantische Beweisführung der, daß Kant keinen richtigen Begriff von der objektiven Sukzession der

Vorstellungen gehabt habe. Er gibt zunächst selbst an, was er für eine objektive Sukzession hält. Die Aufeinanderfolge der empirischen Anschauungen hängt nach seiner Meinung von der Sukzession der „Einwirkungen anderer Objekte auf den Leib des Erkennenden" ab. „Sie ist daher objektiv und findet unabhängig von unserer Willkür statt." (W.W. III 104.) Er setzt objektiv gleich „unabhängig von der Willkür des Subjekts gegeben". Objektiv sind nach ihm alle Vorstellungen, die durch die Erregung der Sinne entstehen und objektiv ist auch schon die Sukzession, die durch die einfache Folge der Sinneseindrücke bestimmt wird. Objektivität haben nur diejenigen Vorstellungen nicht, die nicht von den Sinnen gegeben werden, d. h. die Produkte der Phantasie. „Objektive Realität, d. h. doch wohl von bloßen Phantasmen unterschieden." (W.W. III 105.) Auf diese Auffassung des Objektiven gründet er seine Prüfung der Kantischen Beweisführung. Er findet, daß durch das Gesetz von Ursache und Wirkung gar nicht jede objektive Folge von Begebenheiten erklärt werde. (W.W. III 108.) Durch die Kausalverknüpfung werde bloß die Notwendigkeit in der Reihenfolge gewisser Begebenheiten bestimmt, dagegen erfolge die bloß wirkliche Sukzession der empirischen Vorstellungen unabhängig vom Gesetz der Kausalität. Und diese letztere sei ebenfalls objektiv, weil sie auch unabhängig von der Willkür des Subjekts geschehe und weil sie von bloßen Phantasmen verschieden sei. Objektiv bestimmt sei z. B. die Sukzession der Töne in einer Musik und dennoch sei der einzelne Ton nicht die Wirkung des vorhergehenden und die Ursache des folgenden. Ebenso werde die Aufeinanderfolge von Tag und Nacht objektiv erkannt und dennoch sei der Tag nicht die Ursache der Nacht und umgekehrt. Kant sei gerade in den entgegengesetzten Fehler

Humes verfallen: Hume habe alles Erfolgen für bloßes Folgen erklärt, Kant wolle kein anderes Folgen gelten lassen als das Erfolgen. Das Entscheidende in dieser Argumentation ist der Irrtum der Lehre von der intellektualen Anschauung. Objekt soll jeder sich dem Bewußtsein aufdrängende Inhalt, jede sinnlich konstatierte Tatsache sein, objektive Sukzession heißt deshalb schon jede beliebige Reihenfolge, in der die Objekte im Bewußtsein auftreten. Diese Ansicht ist keine andere als die der Sensualisten, daß die Seele eine bloße tabula rasa sei und daß der Vorstellungsprozeß dadurch entstehe, daß die Dinge Eindrücke auf dieselbe machen. In der Dissertation hat der Philosoph diesen sensualistischen Standpunkt noch unbefangen und für das natürliche Bewußtsein verständlich ausgesprochen, im Hauptwerk hat er ihn durch andere nicht aus dem Problem sich unmittelbar ergebende Gedankengänge verschleiert und ihm ein intellektualistisches Ansehen gegeben. In der Jugendschrift entstehen die sinnlichen Vorstellungen durch die Affektion der Dinge-an-sich, wodurch wenigstens die Möglichkeit gelassen wird, daß der Impuls zur Entstehung der Vorstellungsfolge aus dem Transzendenten herkomme. Auf dem Standpunkte des Hauptwerks ist die Möglichkeit einer transzendenten Erregung der Empfindung beseitigt und die sinnlichen Vorstellungen sind aus rein subjektiven Elementen abgeleitet; es müßte nun eigentlich die intellektuale Anschauung, sowie sie die Objekte produziert, auch deren Reihenfolge im Bewußtsein bestimmen. Aber dessen ungeachtet spricht Schopenhauer immer noch von einer „Sukzession der realen Objekte", zu der der Antrieb unabhängig von der Willkür des Subjektes erfolgt, und es bleibt im letzten Grunde die Lehre von der Intellektualität der Anschauung doch auf dem sensualistischen Standpunkt, daß der Vorstellungsprozeß durch die Sinneneindrücke

bestimmt wird. Eine Erregung der Empfindung ist notwendig, damit die Vorstellung eines Gegenstandes entsteht, und auf diese Erregung entsteht der Gegenstand unmittelbar und unbewußt durch die intellektuale Anschauung. Man kann sagen, die intellektuale Anschauung ist bloß der Inbegriff aller Modifikationen der Empfindung, die dem Erkennen des fertigen Objektes vorhergehen und das Objekt ist deshalb eine bloße Funktion der Empfindung. Wenn Schopenhauer von einer vom erkennenden Subjekte unabhängigen Sukzession der Objekte spricht, so kann es gar nicht anders sein, als daß diese durch eine bewußtseinstranszendente Erregung der Empfindung hervorgerufen wird. Der Philosoph hätte sich in eine Erörterung über den Ursprung der Empfindungen einlassen müssen, wenn ihm ernstlich an der Erklärung der Sukzession der Objekte gelegen gewesen wäre. Aber dieses Problem hat sehr wenig Bedeutung für eine Weltanschauung, welche die Wesenlosigkeit der erkannten Wirklichkeit behauptet und insbesondere einen kontinuierlichen Weltprozeß leugnet. In eine solche Weltanschauung paßt es viel besser, daß man sich ausschließlich in den subjektiven Anteil der Entstehung der Sinnenwelt vertieft und über den Anteil eines transzendenten Faktors sich ausschweigt oder wenigstens nur Unklarheiten und Halbheiten sagt wie etwa, die Empfindung sei ein „ärmliches Ding“ oder ein „Vorgang unter der Haut“.

Wenn aber die Schopenhauersche Kritik des Kausalsatzes nur unter dem sensualistischen Gesichtspunkte gilt, daß objektive Sukzession die durch Sinneneindrücke verursachte Folge der Bewußtseinsinhalte ist, dann ist sie schon widerlegt durch das Ergebnis der transzendentalen Ästhetik, nämlich durch den Nachweis der Idealität der Zeit. Das Problem ist dies: Wir sind genötigt, die Dinge in einer bestimmten

Zeitordnung vorzustellen. Ebenso wie die Lage eines Dinges im Raum eindeutig bestimmt ist so, daß es von jedermann an derselben Stelle erkannt werden muß, so hat auch jedes Ding einen bestimmten Punkt in der Zeit, es steht in einem festen Verhältnis zu ihm, die vor ihm waren und zu solchen, die erst nach ihm eintreten. Wenn man eine Kugel auf ein Kissen legt und ein Grübchen eindrückt, dann ist das Zeitverhältnis zwischen dem Darauflegen der Kugel und dem Entstehen des Grübchens so, daß der erstere vor dem letzteren da sein muß: wenn ein Schiff stromabwärts treibt, dann folgen die verschiedenen Lagen des Schiffes in der Ordnung, daß das Schiff sich immer zuerst an einer höheren Stelle befindet und dann zu einer tieferen übergeht. Das Urteil, mit dem wir ein solches zeitliches Verhältnis ausdrücken, wird zu jeder Zeit und von jedermann ebenso gefällt, es ist daher objektiv. Diese Tatsache wäre nun kein Problem, sondern eine letzte, nicht erklärbare Bewußtseinstatsache, wenn die Bedingung zur Sukzession der Objekte, die Zeit den Dingen anhaftete. Wenn jedem Ding ein gewisser Zeitpunkt inhärierte, wie etwa bestimmten Dingen die blaue Farbe, oder wenn auch nur an den Dingen etwas vorhanden wäre, das uns zur Zeitvorstellung nötigte, wie ja auch einem Dinge nicht die blaue Farbe an sich zukommt, sondern bloß eine Qualität, die unsere Sinne zu der Vorstellung Blau veranlaßt, dann könnte man sagen, daß die zeitliche Folge der Vorstellung von den Dingen bestimmt sei. Von dem allen kann aber für den nicht die Rede sein, dem durch die transzendentale Ästhetik bewiesen ist, daß die Zeit a priori im Gemüt vorhanden ist und daß die Sinneneindrücke nichts von der Zeitordnung enthalten, in der uns die Gegenstände der Erfahrung erscheinen. Auf welche Art die empirischen Vorstellungen durch die Affektion der Sinnlichkeit gegeben

werden, ob dies nach den Regeln und Ordnungen geschieht, in der wir die Dinge erkennen oder nicht, diese Frage ist für das Bewußtsein transzendent. Es ist nur gewiß, daß uns die Dinge nur einzeln und nacheinander, d. h. in der Form der Zeit erscheinen können, weil dies durch die Organisation des Bewußtseins bedingt ist. Wenn nun das Subjekt aus dieser individuellen Folge der Wahrnehmungen ein Weltbild erkennt, in welchem die Gegenstände in einem objektiven Zeitverhältnisse stehen, dann kann dies nicht an den durch Sinneneindrücke erfolgten Vorstellungen liegen, sondern nur daran, daß das Subjekt zwischen gewissen Folgen von Vorstellungen durch Apprehension nach einer Regel ein objektives Zeitverhältnis setzt, welche Kantische Lehre schon früher ausführlicher besprochen wurde. Von einer „empirischen Sukzession realer Objekte" kann also nach der Entdeckung der Idealität der Zeit keine Rede sein. Kant betont ausdrücklich am Eingang bei der Untersuchung über den Kausalsatz, daß die gewöhnliche Auffassung, eine bloß gegebene Vorstellung sei schon Objekt, durch seine Entdeckung überwunden sei: „Nun kann man zwar alles und sogar jede Vorstellung, sofern man sich ihrer bewußt ist, Objekt nennen: allein was dieses Wort bei Erscheinungen zu bedeuten habe, nicht insofern sie (als Vorstellungen) Objekte sind, sondern nur ein Objekt bezeichnen, ist von tieferer Untersuchung." (r. V. 182.)

Man mag über die Kantische Theorie der Kausalität denken wie man will, die Schopenhauersche Kritik erweist sich, an ihr gemessen, nur als ein Rückfall in den Empirismus. Kant hat entdeckt, es gibt keine objektive Erkenntnis, wenn nicht das Subjekt die gegebenen Vorstellungen nach allgemein gültigen Regeln apprehendiert, Schopenhauer behauptet, Objekte sind schon die Vorstellungen, wie sie durch die Sinne gegeben

werden. Wenn Kant die Synthese zwischen Empirismus und Rationalismus, zwischen der sinnlichen Erkenntnis und der intellektuellen fand, wenn er in der transzendentalen Ästhetik den Anteil der Sinne, in der transzendentalen Logik den Anteil des Verstandes an der Erkenntnis zeigte, so hat Schopenhauer diese Synthese wieder gelöst und sich nur an den Sensualismus gehalten. Er hat von Kants Hauptwerk nur den Teil anerkannt, in dem die sensualistischen Bestandteile zur kritischen Weltanschauung verarbeitet werden. Diese Annahme war, wie wir schon sahen, die Grundlage für die Einwendungen gegen die Kategorienlehre, sie ist auch die Seele der Polemik gegen den Kausalsatz. Man kann sagen, Schopenhauer ist niemals über das Mißverständnis hinweg gekommen, daß in der transzendentalen Ästhetik die Theorie einer vollständigen sinnlichen Erkenntnis gegeben sei. In der Jugendschrift ist die empirische Sukzession der realen Objekte noch unbefangen durch die Affektion der Dinge-an-sich erklärt, im Hauptwerk existieren die Objekte zwar nur im „Kopfe", aber der sensualistische Kern, daß sie unabhängig vom Subjekt, auf fremden Antrieb sukzedieren sollen, ist geblieben, wenn er auch nun nach der Intellektualisierung der Anschauung als ein ungegründetes Postulat auftritt.

In diesen Zusammenhang fügt sich schließlich noch Schopenhauers Ansicht von den Allgemeinvorstellungen. Durch die einseitige Vertiefung in den sensualistischen Bestandteil der Vernunftkritik war es dem Philosophen nicht möglich, den von Kant entdeckten Zusammenhang der begrifflichen Vorstellungen mit der Erfahrung zu verstehen. Wenn er nun das tatsächliche Vorhandensein dieser Vorstellungen zugab, dann mußte er sie als seelische Gebilde erklären, die an dem eigentlichen Vorgang des Erkennens keinen Anteil haben; er mußte zu der unbeholfenen Hypothese geführt werden, daß

wir zwei Arten Vorstellungen von der Wirklichkeit haben.

Der allgemeinste Eindruck, den Schopenhauers Behandlung der Begriffe erweckt, ist der, daß sie dem Philosophen nicht von Herzen gekommen ist, daß er sie mit einer gewissen Abneigung oder wenigstens doch mit Gleichgültigkeit unternommen hat. Die Probleme des Erkennens, die Kant aufgestellt hat, waren für ihn durch die Theorie der intellektualen Anschauung gelöst, nun blieb im Bewußtsein noch ein Rest, der um der Geschlossenheit des Weltbildes willen erklärt werden mußte. Für diesen Sachverhalt ist es das sicherste Zeichen, daß der Philosoph den Begriffen gegenüber dieselbe bei ihm so beliebte Methode anwendet, die ihm sonst über unbequeme Tatsachen und Meinungen hinweghilft, er sucht durch geringschätzige Äußerungen die Bedeutung der Begriffe herabzusetzen. Wir lassen zum Beweise hierfür den Philosophen selbst reden: „Die Anschauung ist die Erkenntnis κατ' ἐξοχήν, aber die Begriffe kleben dem Menschen bloß an." (W.W. II 89.) „Die Reflexion verhält sich zur Anschauung, wie der Schatten zum Gegenstand." „Abstrakte Erkenntnis ist die schlechteste, die sekundäre, der Begriff, der bloße Schatten eigentlicher Erkenntnis." (W.W. II 87.) Die Verlegenheit, die aus diesen Äußerungen spricht, ist auch leicht in dem Verfahren zu erkennen, durch das Schopenhauer die abstrakte Vorstellung in sein Weltbild einordnet. Für die begrifflichen Vorstellungen soll das Subjekt einen besonderen Intellekt besitzen. Es gibt einen Intellekt, der die Welt in der Anschauung erkennt, und einen, der die Welt in Begriffen denkt. Im ersten Intellekt stellt sich die Welt unmittelbar dar, im zweiten spiegelt sie sich als ein blasser Schein. Das Gezwungene und Gekünstelte in dieser Annahme liegt nicht im Dualismus an sich. Auch Kant begreift den Vorgang des Erkennens unter

dem Prinzip der Dualität. Aber bei Kant sind die beiden verschieden gearteten Erkenntnisvermögen nur die beiden Seiten eines einzigen Erkenntnisvorganges. Bei Schopenhauer gibt es zwei getrennte Erkenntnisprozesse: „Die Welt als Vorstellung" ist bei ihm eigentlich zweimal vorhanden, einmal in concreto durch die Anschauung und einmal in abstracto durch die Vernunft. Zwischen beiden Welten herrscht gar keine andere Beziehung, als daß die eine das unvollkommene, verblichene Abbild der andern ist. Wenn man in der Geschichte der Philosophie nach einem psychologischen Analogon für die merkwürdige Hypothese des Nebeneinanderwirkens zweier Intellekte suchen will, muß man schon in Zeiten zurückgehen, die sehr lange vor Kant zurückliegen. Denn die unmittelbar vor Kant vorhergehende Philosophie hatte schon die Tendenz, den Vorgang des Erkennens als einen einheitlichen Prozeß zu begreifen, an dem sämtliche Vorstellungsformen beteiligt waren, sei es, daß man hierzu die Existenz der rationalen Vorstellungen leugnete, oder daß man umgekehrt nur das Vorhandensein rationaler Vorstellungen zugab und die sinnlichen für verworrene Vorstellungen derselben Art hielt. Aber im Mittelalter gab es eine Art Erkenntnisvermögen zu postulieren, die Schopenhauers Einführung des zweiten Intellekts sehr ähnlich sieht. Hier schloß man aus dem Vorhandensein von bestimmten Arten von Vorstellungen auf das Vorhandensein ebensovieler Arten von Erkenntnisvermögen. Nach der Lehre der Viktoriner waren dem Menschen drei „Augen" gegeben: das fleischliche, um die Körperwelt, das vernünftige, um das innere Erleben, und das kontemplative, um die geistige Welt und die Gottheit zu erkennen. Nikolaus Kusanus wurde auf diese Art dazu geführt, fünf Erkenntnisvermögen zu postulieren. Denselben unbeholfenen Eindruck, wie diese Nebeneinanderstellung verschiedener Erkenntnisvermögen,

macht es, wenn Schopenhauer für das Vorhandensein der Allgemeinvorstellungen einen besonderen Intellekt einführt. — Auch der Umstand, daß Schopenhauer so gerne die praktische Bedeutung der Begriffe hervorhebt, beweist, daß er mit ihnen im theoretischen Gebiete nichts rechtes anzufangen wußte. Es ist nach Schopenhauers Ansicht das wesentliche Merkmal der Begriffe, daß sie dem Menschen eine planvolle Handlungsweise ermöglichen. Für das Tier seien nur die gegenwärtigen anschaulich gegebenen Vorstellungen die Motive des Handelns. Der Mensch könne vermöge der Begriffe auch gewesene Eindrücke ins Bewußtsein zurückrufen. Deshalb sei sein Handeln nicht von den zufällig gegebenen Vorstellungen abhängig, sondern von seiner überlegten Entscheidung für eine der vielen reproduzierten Vorstellungen. Die Begriffe würden so schließlich die Ursache davon, daß die Menschen sich über gemeinsame Ziele des Handelns verständigten, und damit wären sie die Ursache von Zivilisation und Staat. Die Ausführungen dieses das Erkenntnisproblem gar nicht berührenden Gedankens nimmt in Schopenhauers erkenntnistheoretischen Erörterungen eine sehr breite Stelle ein; es sei hier als ein besonders auffallendes Beispiel die große Auseinandersetzung mit der stoischen Tugendlehre im ersten Buche des Hauptwerks erwähnt. Der Philosoph hat diese Gedankengänge mit soviel Hingabe verfolgt, weil er das Bedürfnis hatte, ein Äquivalent zu geben für die von ihm bestrittene transzendentale Bedeutung der Begriffe.

Abgesehen von der gekünstelten Behandlungsart, die ihren Grund in den Irrtümern der Lehre von der intellektualen Anschauung hat, entbehrt die Schopenhauersche Begriffslehre jeder Originalität, sie ist ein bloßer Rückzug auf vorkritische Standpunkte. Es ist nichts anderes als eine Wiederholung der sensualisti-

schen Ansicht, was Schopenhauer über den sinnlichen Ursprung der Begriffe sagt. Die Allgemeinvorstellungen seien eine bloße Zusammenfassung empirisch gegebener Einzelvorstellungen, sie entständen durch Absehung von deren Verschiedenheiten und ausschließliche Berücksichtigung der gleichen Merkmale. Die abstrakte Vorstellung sei nur eine unvollkommene Kopie der sinnlichen Dinge. Für Schopenhauer wie für Hume liegen alle Bedingungen und Unterlagen für die Begriffe in den Sinneneindrücken, ein Begriff, der ursprüngliches seelisches Besitztum ist, ist für beide unmöglich. Was Schopenhauer zu dieser sensualistischen Ansicht über den notwendigen und allgemeingültigen Gebrauch der Begriffe in den Urteilen hinzufügt, hält sich ganz im Rahmen der traditionellen Logik. Wie für diese ist auch für ihn das Verbinden und Trennen der Begriffe nur von den Denkgesetzen abhängig. Die Vernunft hat nur die gegebenen Begriffe nach ihren Prinzipien zu analysieren und zu ordnen, und daraus neue Erkenntnisse zu gewinnen. Diese Operationen der Vernunft geschehen nach den bekannten Denkgesetzen, dem Satze des Widerspruchs, dem Satze vom ausgeschlossenen Dritten, dem Satze vom zureichenden Grunde und dem principium identitatis indiscernibilium in Verbindung mit der aristotelischen Methode des Schließens. — Wiewohl Schopenhauer die sensualistische und aristotelische Auffassung sehr ausführlich und sorgfältig in seiner Begriffslehre behandelt hat, so hat er doch zwischen den beiden Lehren keine Versöhnung geschaffen und sie nicht etwa durch Aufhebung ihrer Einseitigkeit überwunden. Er hat vielmehr sich nur abwechselnd auf einen von beiden Standpunkten gestellt. Sein Gedankengang in der Erklärung der Begriffsverhältnisse ist kurz der folgende. Es gibt im ganzen vier Arten begrifflicher Wahrheiten,

die logische, die empirische, die transzendentale und die metalogische. Für die empirische und transzendentale Wahrheit liegt der Grund in der Anschauung. Die Vernunft trennt oder verbindet die Begriffe so, wie es die anschaulichen Vorstellungen mit sich bringen und erfordern. Zwischen den empirischen und transzendentalen Wahrheiten besteht hierbei nur der Unterschied, daß das eine Mal die Gegenstände der Anschauung reale sinnliche Objekte sind, und daß sie das andere Mal reine Formen der Sinnlichkeit, also räumliche Gebilde und Zahlen sind. In jedem Falle aber liegt den Erklärungen die sensualistische Ansicht zugrunde, daß der Grund für die Vorstellungsverbindung in den sinnlich gegebenen Vorstellungen zu suchen sei und nicht in der Reflexion über dieselben, daß das Urteil nur ein Niederschlag in abstracto einer in der Anschauung gegebenen Vorstellungskombination sei. Es scheitert daher diese ganze Beweisführung an Kants Entdeckung, daß die synthetischen Formen, durch die wir die Begriffe zu Urteilen verbinden, Kausalität, Inhärenz usw. gar nicht gegeben sein können, sondern von der Seele aus zu den gegebenen Vorstellungen hinzutreten. Die Entdeckung, durch die Kant den Sensualismus überwunden hat, macht auch Schopenhauers Begründung der empirischen und transzendentalen Wahrheit unmöglich. — Wie die Erklärung der beiden eben erörterten Wahrheiten einseitig sensualistisch ist, so hält sich die Auffassung der logischen und metalogischen Wahrheiten ganz an das Vorbild der allgemeinen Logik. Ein Urteil besitzt logische Wahrheit, wenn es aus zwei anderen Urteilen nach den Regeln der aristotelischen Syllogistik folgt und ein Urteil besitzt metalogische Wahrheit, wenn es unmittelbar aus den vier Grundgesetzen des Denkens folgt, dem Satz des Widerspruchs, dem Satz des ausgeschlossenen Dritten, dem Satz vom zureichenden

Grunde, dem principium identitatis indiscernibilium folgt. Wie bei der allgemeinen Logik geschieht auch bei Schopenhauer die Anwendung dieser Prinzipien ganz unter Absehung von dem Verhältnis der Begriffe zur Wirklichkeit. Die logische Wahrheit an sich ist formal; wenn ihr dennoch ein materialer Inhalt entspricht, so liegt dieses an dem zufälligen Umstand, daß eines der Urteile, auf welche die abgeleitete Wahrheit sich stützt, von materialer Beschaffenheit ist, wir erkennen in dieser Auffassung leicht die Mängel, derentwegen Kant die allgemeine Logik für unzureichend zur Lösung des Erkenntnisproblems hielt. Aus den metalogischen Prinzipien lassen sich nur analytische Urteile ziehen wie die Sätze: „Kein Körper ist ohne Ausdehnung." „Jedes Urteil ist entweder wahr oder nicht wahr." „Ein Triangel ist ein von drei Seiten eingeschlossener Raum" und mit dem syllogistischen Verfahren kann man unbeschadet die Grenzen der Erfahrung überschreiten, wie beim ontologischen Gottesbeweis. Auf die eigentliche erkenntnis-theoretische Frage nach der Gültigkeit der Urteile für die Wirklichkeit muß Schopenhauer genau dieselbe dogmatische Antwort wie die Logiker geben. Kant sagt: „Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium einer jeden Erkenntnis sei." (r. V. 81.)

Es sind fast dieselben Worte, mit denen Schopenhauer die Wahrheit in der hier zurückgewiesenen Art erklärt: „Folglich besteht in der Übereinstimmung der Begriffe, also der abstrakten Vorstellungen mit dem in der anschaulichen Vorstellung Gegebenen, nach der Seite des Objekts die Wahrheit, nach der Seite des Subjekts das Wissen." (W.W. II 122.) Schopenhauers Begriffslehre erweist sich also, am Maßstabe der Ver-

nunftkritik gemessen, als eine Wiederholung der beiden Ratlosigkeiten, aus denen Kant durch die Entdeckung der transzendentalen Bedeutung der Begriffe einen Ausweg fand. Der Grund der Urteile soll allein in den gegebenen Vorstellungen liegen, so sagten die Sensualisten und nach ihrem Vorbilde begründet Schopenhauer seine empirische und transzendentale Wahrheit. Der Grund des richtigen Urteilens liegt in der richtigen Anwendung der Vernunftgesetze, sagten die Logiker, und wenn die gedachte Wirklichkeit mit der empirischen Wirklichkeit übereinstimmt, so liegt dieses nicht am Denken, sondern an einer auf transzendenter Ursache beruhenden Harmonie. Diesem Gedankengang folgte Schopenhauer in seiner Begründung der logischen und metalogischen Wahrheit.

Wir haben nunmehr Schopenhauers Stellung zu allen Prinzipien der Kantischen Erkenntnistheorie kennen gelernt. Wir haben zunächst gesehen, worin der Philosoph die Grundtendenz der Lehre Kants sah, und wir fanden, daß er sich über diesen Punkt geirrt hat. Schopenhauer meinte, das letzte Ziel der Vernunftkritik wäre der Nachweis der traumartigen Beschaffenheit der Sinnenwelt, während in Wahrheit die Vernunftkritik von Kant unternommen wurde, um die Bedingungen des richtigen Vernunftgebrauchs zu finden. Wir haben dann erörtert, wie der Philosoph im einzelnen die Kantische Lehre kritisiert. Hierbei ergab sich, daß Schopenhauer von dem ganzen kritischen System nur einen winzigen Bestandteil, die transzendentale Ästhetik anerkannt und alle übrigen Gedankengänge Kants für überflüssig und nutzlos hält. Wenn wir nun diese ganze Behandlung der Kantischen Lehre im Zusammenhang überschauen, dann bekommen wir notwendig den Eindruck, daß wir es nicht mit einer unbefangenen und objektiven Würdigung der kritischen Lehre zu tun haben, sondern mit einer mitunter recht unbesonnenen

und rohen Vergewaltigung. Wenn jemand eine objektive Kritik einer Lehre geben will, dann ist die nächste Bedingung dazu, daß er den Sinn dieser Lehre erfaßt und daß er sachgemäß und richtig eine Charakteristik derselben zu geben vermag. denn man muß erst verstanden haben, was man beurteilen will. Schopenhauer hat diese Bedingung nicht erfüllt. Er hat von vornherein einen falschen Sinn in die Vernunftkritik hineingesehen und er hat dann seine Kritik ausschließlich unter dem Gesichtspunkte gegeben, ob die kritische Lehre den ihr unterlegten falschen Sinn zum Ausdruck bringt oder nicht. Sein Kardinalirrtum ist, Kant wolle die subjektive Beschaffenheit der Sinnenwelt beweisen, er wolle zeigen, daß Raum und Zeit, seit Locke die scheinbar sichersten und selbständigsten Bestandteile der Sinnenwelt, ebenso subjektiv sind, wie die Sinnesqualitäten und daß damit die Sinnenwelt in ihrer Gesamtheit nur eine scheinbare und unechte Wirklichkeit besitzt. Unter diesem Irrtum wird ihm die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit der Mittelpunkt der Vernunftkritik und zwar nicht weil sie eine originale Erklärung der Objektivität der mathematischen Urteile liefert, sondern nur, weil sie den subjektiven Ursprung der Vorstellungen Raum und Zeit beweist. Insoweit Kants Ausführungen ihr vermeintliches Thema nicht mit genügender Deutlichkeit zur Darstellung bringen, weil sie ja nur die Formen der Sinnlichkeit unter Absehung von ihrem Inhalte, den Empfindungen zum Gegenstande haben, werden sie von Schopenhauer ergänzt. Es wird in langen Erörterungen gezeigt, wie aus Raum, Zeit und den Empfindungen die Körperwelt entsteht. Da mit dieser Verbesserung der Lehre von Raum und Zeit das vermeintliche Ziel auch schon erreicht ist, so wird der ganze übrige Teil des kritischen Hauptwerkes, also alle logischen Erörterungen, überflüssig und deshalb von Schopenhauer hinwegkritisiert.

Diese Kritik erhebt sich nirgends über den Standpunkt, von dem aus der Philosoph die Raum- und Zeitlehre verbessert hat: sie ist deshalb widerlegt, sobald man den Irrtum richtig stellt, daß die Vernunftkritik nicht die subjektive Beschaffenheit der Sinnenwelt beweisen wolle, und damit Schopenhauers Ergänzung zur transzendentalen Ästhetik als unzulässig zurückweist. Schopenhauers Ansicht von der Kantischen Lehre ist deshalb keine objektive, philosophie-geschichtliche Einsicht, sondern nur ein Versuch, in die Vernunftkritik gewaltsam einen ihr fremden Sinn hinein zu deuten.

Vom rein theoretischen Standpunkte erscheint Schopenhauers Bearbeitung der Kantischen Lehre so naiv und so wenig würdig eines großen Denkers, daß man sich notwendig gezwungen fühlt, sie unter einem anderen Gesichtspunkte zu betrachten, als unter dem, inwieweit sie gegenüber Kant einen Fortschritt oder Rückschritt in der Entwickelung des Erkenntnisproblems bedeutet. Daß die Ideen, die den Philosophen bei der Abfassung seiner Erkenntnistheorie leiteten, sich überhaupt nicht um die richtige Erklärung des natürlichen Erkennens bewegt haben können, darauf deutet die ganze geistige Haltung des Philosophen. Zunächst zeigt sich dieses daran, daß er seine Gedanken in bezug auf das Erkennen der Körperwelt nicht zu Ende ausgeführt hat. Er hat nur die Anregung dazu gegeben, wie andere aus seiner Theorie der intellektualen Anschauung praktische Konsequenzen für unser Wissen von den einzelnen Objekten ziehen können. Er hat beispielsweise nur ein sehr wenig instruktives Beispiel für die mathematische Erkenntnis aus reiner Anschauung gegeben: über die Anwendung seiner Erkenntnistheorie auf die wissenschaftliche Erkenntnis der konkreten Dinge stellt er gar keine Erörterungen an, seine Aus-

führungen über die Kategorie der Kausalität beleuchten nur das Verhältnis zwischen erkennendem Ich und den einzelnen Objekten, aber nicht das Verhältnis der Objekte untereinander. Versucht man aber Schopenhauers Gedanken in Ansehung des kritischen Problems der objektiven Erkenntnis zu Ende zu denken und auf die erkenntnistheoretische Fragestellung nach dem Grund für die Gültigkeit der Urteile zu prüfen, so ergibt sich, daß Schopenhauer nur in den Sensualismus zurückgefallen ist. Auf die Frage, wie die notwendige und allgemein gültige Verknüpfung der Vorstellungen möglich sei, kann man von Schopenhauers Standpunkt keine andere Antwort finden als die: die Vorstellungen und ihre notwendigen Verknüpfungen werden dem erkennenden Subjekt durch die Sinneneindrücke aufgezwungen. Die Haltlosigkeit dieser Konsequenz und damit seiner ganzen Kantauslegung müßte dem Philosophen sicher durch einfaches Besinnen auf das Ergebnis von Kants Vernunftkritik zum Bewußtsein gekommen sein, wenn nicht seine Gedanken gewaltsam von dem in Frage stehenden Problem abgelenkt gewesen wären. Man wird deshalb Schopenhauers Verhalten gegenüber Kant erst dann vollständig verstehen, wenn man sich die Motive deutlich macht, die dem Denken des Philosophen die Richtung gaben, und wenn man aus der Art dieser Motive begreift, daß Schopenhauer in seiner Kantauslegung auf einen Irrweg geraten mußte.

III.

Wenn man Schopenhauers Ausführungen über die Kantische Lehre daraufhin ansieht, ob sie auf einen bestimmten Punkt hinzielen, ob ihnen neben der

destruktiven Tendenz der Vernichtung und Verdunklung Kantischer Grundbegriffe noch ein positiver Sinn innewohnt, so kann man diesen positiven Sinn, wie aus unserer vorangegangenen Erörterung leicht zu erkennen ist, nur an einer einzigen Stelle gefunden werden. Schopenhauers Gedankengänge zeigen deutlich, daß ein Interesse an der Kantischen Philosophie bei ihm nur bei der Erläuterung und Ergänzung der transzendentalen Ästhetik bestanden hat. Denn die erkenntnistheoretischen Erörterungen, die er über diesen Punkt hinaus in die Polemik gegen Kant eingeflochten hat, sind einesteils nur eine Verteidigung seiner Auffassung der transzendentalen Ästhetik, also gewissermaßen nur deren erweiterte Ausführung, andernteils nur eine Wiederholung fremder philosophischer Theorien, ihnen fehlt durchaus der Charakter der Originalität und Gründlichkeit. In der Auslegung der transzendentalen Ästhetik aber kann man drei Momente unterscheiden, durch die Schopenhauer mit großer Beredsamkeit den vermeintlichen Sinn der Vernunftkritik herauszukehren sich bemüht hat; es sind dies die Bekämpfung der Kantischen Fassung des Ding-an-sich-Begriffes, die einfache logische Begründung des transzendentalen Idealismus durch die Entwicklung aus dem Satz: die Welt ist meine Vorstellung und die Behauptung von der Intellektualität der Anschauung. Will man finden, wie Schopenhauer zu seiner unrichtigen Auffassung der Vernunftkritik kam, so hat man zu untersuchen, wie er dazu veranlaßt wurde, diese drei Momente mit der Kantischen Lehre zu verknüpfen.

Wir haben nun wohl gesehen, daß vom Standpunkte der rechtverstandenen Kantischen Lehre Schopenhauers Einwände und Ergänzungen gegenstandslos und unzulässig sind und daß die Ursache der Mißdeutungen keinesfalls ein Mangel in der Begründung

und Ausführung der Kantischen Lehre sein kann. Aber die erste Schuld an allen späteren Mißdeutungen müssen wir trotzdem bei dem Verfasser der Vernunftkritik selber suchen. Wenn Kant auch seine Gedanken mit einer Gründlichkeit und mit einem Scharfsinn entwickelt hat, die in der Geistesgeschichte ohne Beispiel sind, so haftet seinem Werke doch der von uns schon öfter berührte Mangel an, daß er seine Worte und Sätze nicht immer so gewählt hat, daß sich in ihnen der wahre Sinn der Lehre ohne Widerspruch erkennen läßt. Der Vortrag Kants ist an manchen Stellen dunkel und zweideutig und seine Äußerungen lassen mitunter eine Deutung zu, bei der es zweifelhaft ist, ob sie sich noch innerhalb des Gesamtsystems hält oder nicht. Auf diese Art ist die Gelegenheit gegeben, daß aus dem Wortlaut der Vernunftkritik irgendein dem Kantischen Ideenkreise fremder Sinn als Kants Meinung nachgewiesen werden kann. Es scheint nun unter diesem Gesichtspunkte Kants Darstellung besonders einer Verkennung der idealistischen Grundansicht im Sinne Schopenhauers günstig zu sein. Zum Beweise hierfür möge die Anführung einiger Aussprüche Kants dienen, die eine Deutung in der Richtung von Schopenhauers Auffassung zulassen.

r. V. 258 findet sich folgende Ansicht über das Verhältnis des Verstandes zum Ding-an-sich: „Der Verstand begrenzt die Sinnlichkeit und verhindert, daß sie sich anmaßt auf Dinge-an-sich selbst zu gehen. Den Gegenstand an sich selbst denkt er selbst sich als transzendentales Objekt, das die Ursache der Erscheinung ist und auf das die Kategorien keine Anwendung haben. Nun wird weiter von diesem transzendentalen Objekt gesagt: „Es ist von ihm völlig unbekannt, ob es in uns oder auch außer uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben oder auch, wenn wir jene wegnehmen, übrig bleiben würde." Hier wird

scheinbar mit dem Gedanken gespielt, daß es möglich sei, das transzendentale Objekt als ein Produkt der Sinne aufzufassen, das mit der Tätigkeit der Sinne steht und fällt. (r. V. 324.) Wird die Tatsache erörtert, daß die Materie die Erscheinungsform eines unbekannten Etwas ist: „Es mag also etwas außer uns sein, dem diese Erscheinung, welche wir Materie nennen, korrespondiert." Gleich darauf wird von dem unbekannten Etwas gesagt: „— in derselben Qualität als Erscheinung, ist es nicht außer uns, sondern lediglich als ein Gedanke in uns, wiewohl dieser Gedanke durch genannten Sinn es als außer uns befindlich vorstellt." Aus diesen Worten kann man lesen, daß das Ding-an-sich als Substrat der Erscheinung überhaupt keine Realität besitze, sondern nur als Gedanke in uns existiert. Damit wäre freilich der Beweis erbracht, daß Kant die ganze Welt als eine Projektion des Subjekts nach außen angesehen habe. Es ist in Wirklichkeit aber der Satz so zu verstehen, daß das Ding-an-sich wohl in seiner Qualität als Erscheinung nur ein Gedanke in uns ist, aber daß es dahingestellt bleibt, ob ihm nicht andere Qualitäten als das Erscheinungsein zukommen können, von denen wir wegen der Beschränktheit unseres Erkenntnisvermögens nichts wissen können. r. V. 305: — so könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äußern Erscheinungen zum Grunde liegt, was unsern Sinn so affiziert, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt usw. bekommt, dieses Etwas als Noumenon betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein." Kant kann, ohne mit seinen sonstigen Lehren in Widerspruch zu geraten, gemeint haben, daß wir das Substrat, das unserer äußeren Anschauung zugrunde liegt und das Substrat, das unserer innern Anschauung zugrunde liegt, als ein und dasselbe denken können. Wir schauen die Dinge unter zweierlei Formen an, unter der Form des Raumes und unter der Form der

Zeit. Deshalb gibt es zwei Arten von Erscheinungen, die räumlich geordnete Körperwelt und die zeitlich geordnete Gesamtheit unseres seelischen Lebens, Vorstellungen, Willensäußerungen usw.; nun meint Kant: es ist kein Widerspruch, wenn wir denken, daß das Etwas, das in uns die Anschauung einer Welt im Raum hervorbringt, identisch sein kann mit dem Etwas, das unsern innern Sinn so affiziert, daß wir uns als ein vorstellendes, wollendes und fühlendes Subjekt erkennen. Der Wortlaut der Stelle läßt aber auch die Deutung zu, daß unter Subjekt der Gedanken das empirische Subjekt zu verstehen ist, das dann aus sich selbst die Welt im Raume hervorbringt. — Einer mißverständlichen Auslegung günstig ist es endlich, wenn Kant den Begriffen Objekt und objektiv einen verschiedenen Sinn beilegt. Man kann in der Vernunftkritik eine dreifache Bedeutung dieser Begriffe unterscheiden. Einmal heißen Bestimmungen der Dinge-an-sich objektiv. (r. V. 60.) „Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde oder den Dingen-an-sich als objektive Bestimmungen anhinge." (r. V. 75.) „Es bleibt nichts übrig, wenn man sie (Raum und Zeit) nicht zu objektiven Formen aller Dinge machen will, als daß man sie zu subjektiven Formen unserer äußeren sowohl als inneren Anschauungsart macht." (r. V. 74.) „Wenn man jenen Vorstellungsformen objektive Realität beilegt, so kann man nicht vermeiden, daß nicht alles dadurch in bloßen Schein verwandelt werde." Dann sollen auch die reinen Anschauungen für sich das Merkmal der Objektivität besitzen (r. V. 56.) „Unsere Erörterungen lehren demnach die Realität (d. i. die objektive Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Identität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden." Hier ist objektive Gültigkeit gleich-

gesetzt mit empirischer Realität, d. h. objektiv sind die in Raum und Zeit geordneten Sinneneindrücke, so wie sie unabhängig von der Spontaneität des Verstandes am erkennenden Subjekt vorüberziehen. In dieser Bedeutung hat das Wort objektiv, wie wir gesehen haben in Schopenhauers Bekämpfung des Kantischen Kausalgrundsatzes, in der Bestreitung der objektiven Sukzession nach dem Gesetze von Ursache und Wirkung eine hervorragende Bedeutung. — Kant hat das Wort dann in einer dritten Bedeutung gebraucht, in der es nach dem Sinn seiner ganzen Lehre allein richtig gebraucht wird. Nämlich objektiv ist nicht der Sinnenstoff, der in den Anschauungsformen Raum und Zeit erscheint, auch nicht das Ding, das wir als transzendentes Korrelat zu unserer Sinnlichkeit hinzudenken, sondern objektiv ist das unter die synthetische Einheit der Apperzeption gebrachte „Mannigfaltige der Anschauung". (r. V. 671.) „So kann der Verstand, als Spontaneität, den innern Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen, der synthetischen Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen und so synthetische Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori denken als die Bedingung, unter welcher alle Gegenstände unserer Anschauung notwendigerweise stehen müssen, dadurch denn die Kategorien als bloße Gedankenformen objektive Realität, d. i. Anwendung auf Gegenstände bekommen." (r. V. 180.) „Objekt ist dasjenige, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist." (r. V. 663.) „So ist die bloße Form der äußern sinnlichen Anschauung, der Raum, noch gar keine Erkenntnis: er gibt nur das Mannigfaltige der Anschauung a priori zu einem möglichen Erkenntnis. Um aber etwas im Raum zu erkennen — muß ich eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zustande bringen, so daß . . — dadurch

allererst ein Objekt erkannt wird." Dies ist die Bedeutung des Objektsbegriffes, die Schopenhauer bekämpft von dem verkehrten Standpunkt aus, daß das fertige Objekt in der Anschauung gegeben sei. Dieselben Erwägungen wie über die Begriffe Objekt und objektiv kann man auch über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Gegenstand in der Vernunftkritik anstellen. Gegenstand nennt Kant das Ding-an-sich (r. V. 233): „— — das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit etwas, d. i. ein von der Sinnlichheit unabhängiger Gegenstand sein muß." (r. V. 684.) „— — da der Verstand, wenn er einen Gegenstand in einer Beziehung bloß Phänomen nennt, er sich zugleich außer dieser Beziehung noch eine Vorstellung von einem Gegenstande an sich selbst macht." Mit dem Wort Gegenstand der Anschauung wird auch mitunter der in der Anschauung gegebene Erkenntnisinhalt bezeichnet. Die der Sache am meisten angemessenen Ausdrücke, mit denen Kant diesen Begriff umschreibt, sind wohl „das Mannigfaltige der Anschauung" oder auch „der unbestimmte Gegenstand", weil durch sie deutlich wird, daß sie noch kein vollkommen Erkanntes bezeichnen. Statt dessen heißt es unzählige Male bloß Gegenstand der Sinnlichkeit oder Gegenstand der Anschauung. (r. V. 670.) „Raum und Zeit gelten für Gegenstände der Sinne, mithin nur der Erfahrung." Die Überschrift des § 24 lautet: „Von der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt" usw. Dann drittens wird das Wort Gegenstand in der richtigen Weise angewendet für das unter eine Einheit gebrachte Mannigfaltige der Anschauung, für das aus dem Zusammenwirken aller Erkenntnisfaktoren entstandene Objekt. (r. V. 229.) „Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf

einen Gegenstand zu beziehen." (r. V. 111.) „Die Kategorien beziehen sich notwendigerweise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgendein Gegenstand gedacht werden kann." (r. V. 681.) „Wir können keinen Gegenstand denken ohne durch Kategorien." (r. V. 113.) Es ist schon eine hinreichende Deduktion derselben (reinen Verstandesbegriffe) und Rechtfertigung ihrer objektiven Gültigkeit, wenn wir beweisen können, daß vermittelst ihrer allein ein Gegenstand gedacht werden kann." Um eine Orientierung über seinen Begriff des Gegenstandes zu erleichtern, hätte Kant nur den durch reine Verstandesbegriffe entstehenden Gegenstand zum Unterschied von dem „unbestimmten Gegenstand" in der Anschauung den bestimmten zu nennen brauchen, dann hätte Schopenhauer nicht so leicht und oberflächlich mit Kants „innerster Meinung" vom Gegenstand der Kategorien umspringen können.

Wie in dieser Unbestimmtheit der Terminologie liegt nun auch noch in der wenig glücklichen Anlage der transzendentalen Ästhetik ein Anlaß zu den Mißdeutungen Schopenhauers. Kant gibt als das Ziel der transzendentalen Ästhetik an die Bedingungen der Objektivität der mathematischen Erkenntnisse zu erklären, in der Absicht, aus der Art dieser Bedingungen auf die Bedingungen der übrigen Verstandeserkenntnisse zu schließen. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt daher in der Darstellung des Zusammenhanges der Bedingungen mit ihrer Folge, der Apriorität von Raum und Zeit mit der mathematischen Erkenntnis, und die bloße Verdeutlichung der Bedingungen an sich gehört nur soweit in den Gang der Untersuchung, wie sie diesen Zusammenhang beleuchtet. Aus der Darstellung der transzendentalen Ästhetik gewinnt man aber den Eindruck, als käme es Kant vornehmlich auf die Erörterung der Bedingungen unter Absehung von

deren Verhältnis zur mathematischen Erkenntnis an. Die bloße Charakterisierung von Raum und Zeit als reine Anschauung a priori nennt Kant metaphysische, den Nachweis, daß in ihnen die Bedingung der Objektivität liege, die transzendentale Erörterung. Beim Lesen der transzendentalen Ästhetik gewinnt man den Eindruck, als käme es für Kant bloß auf die metaphysische Erörterung der Begriffe Raum und Zeit an. Denn dieser ist bei weitem der größte Teil der Ausführungen gewidmet. Die transzendentale Erörterung beansprucht ungefähr ein Drittel des Raumes der metaphysischen Erörterung und in der Originalausgabe folgte sie sogar als bloßer Anhang zu der letzteren ohne besondere Überschrift. Die transzendentale Erörterung der Zeit beginnt mit dem Hinweis, daß das Wesentliche, was zu sagen ist, schon unter die Artikel der metaphysischen Erörterung gesetzt sei. Eine auf die transzendentale Erörterung folgende Diskussion bewegt sich nur um die ideale Beschaffenheit des Raumes und der Zeit und läßt die transzendentale Bedeutung dieser Begriffe ganz aus dem Spiele. Der Umstand, daß das Thema der Idealität des Raumes und der Zeit gleich am Anfange des Hauptwerks mit so großer Ausführlichkeit und mit so großer Ausschließlichkeit verhandelt wird, kann leicht die Auffassung der ganzen Lehre in dem Sinne ungünstig beeinflussen, daß man die Idealität von Raum und Zeit für den Hauptgegenstand der Vernunftkritik hält, wie es Schopenhauer getan hat.

Man kann in der Vernunftkritik gewiß noch mehr Momente finden, in denen sich ein Anlaß zu einer unrichtigen Auffassung des Idealismus erkennen ließe. Man kann z. B. in diesem Sinne Kants Hypothese einer intellektuellen Auschauung, die auf die Dinge-an-sich geht, nennen, die sehr wenig der Aufhellung des Ergebnisses der Vernunftkritik dient, durch die aber das

Gefühl gefördert wird, es solle das Erkennen der Erscheinungen nur ein minderwertiges sein und das Bewußtwerden des eigentlichen Daseins sei nur mit der Überwindung des letzteren, der „Durchschauung des principii individuationis“ möglich. Es läßt sich auch die Auflösung der Antinomien der Vernunft mit einiger Berechtigung dahin deuten, daß Kant die „totale Diversität des Idealen und Realen“ bewiesen habe, wenngleich die Antinomienlehre in ganz anderer Absicht unternommen und zudem als ein exakter Beweis für eine positive Beschaffenheit des Dinges-an-sich anfechtbar ist. Aber die Anführung aller solcher Momente würde doch nicht überzeugend machen, wie Schopenhauer sein Erkenntnisbild aus der Vernunftkritik mit solcher scheinbaren Selbstverständlichkeit herausdeuten konnte. Denn es ist wohl leicht, nachträglich in der Vernunftkritik aus der fertigen Mißdeutung deren Ansätze und Fragmente zu erkennen und damit die Möglichkeit der letzteren vom Standpunkte des unbefangenen Lesers zu begreifen; es ist aber unmöglich, in den Unklarheiten und Inkonsequenzen irgend etwas zu entdecken, um dessentwillen gerade in ihnen das Bleibende der Kantischen Lehre gesehen werden sollte. Es erscheint unserm heutigen Bewußtsein eine ungleich geringere Schwierigkeit, den Text der Vernunftkritik richtig zu deuten und in ihr ein Vollendetes, keines Zusatzes Bedürftiges zu erkennen als in der kritischen Lehre erst nach so tief greifenden Veränderungen wie der Intellektualisierung der Anschauung und der Ablehnung des Ding-an-sich-Begriffes einen brauchbaren Sinn zu finden.

Um die ausschlaggebenden Motive für Schopenhauers Stellung zur Kantischen Lehre zu finden, müssen wir den Standpunkt des heutigen Bewußtseins verlassen und uns die philosophische Situation des Zeitalters vergegenwärtigen, indem Schopenhauer sich seine

Ansicht über die Kantische Lehre bildete. Es bedarf dies zunächst einer vorbereitenden Bemerkung über die Aufnahme, die die Vernunftkritik im ersten Menschenalter nach ihrem Erscheinen erfuhr. Der Grundgedanke der Lehre Kants, daß das Dasein sich durch die Vernunft nur ergreifen lasse, insoweit es sich in die Formen des Bewußtseins in Anschauung und Begriffe ordnet, — dieser Grundgedanke ist, wie schon gelegentlich ausführlicher gezeigt wurde, ganz neuartig und von allen vorhergehenden Versuchen der Weltdeutung unterschieden. Wenn sich Momente in Kants Lehre finden, die historisch bedingt und zufällig erscheinen, so betreffen diese nur die Art, in der Kant seine Grundkonzeption ausgeführt hat; denn er mußte notwendig das Begriffsmaterial seiner Zeit zu seiner Darstellung verwenden. So geht es wohl auf den Einfluß des Zeitalters zurück, daß nur die Begriffe des naturwissenschaftlichen Denkens in der Kategorientafel Platz gefunden haben, und es ist ebenso eine Konzession an die idealistische Bewegung jener Zeit, wenn Kant die ideale Bedeutung des Raumes und der Zeit viel ausführlicher erörtert als die transzendentale. Aber vielleicht gerade in dieser Originalität des Standpunktes in Verbindung mit der historisch bedingten Art der Ausführung hat es gelegen, daß der charakteristische Grundzug der Transzendentalphilosophie nicht gleich in seiner Reinheit erfaßt wurde, sondern daß die Zeitgenossen die Bedeutung der Vernunftkritik in untergeordneten Gedankengängen suchten, die dem Zeitbewußtsein näher lagen. Das Problem, das jene Epoche des philosophischen Denkens charakterisiert, ist die, wie weit die empirische Welt eine selbständige Realität besitze oder nur ein Sinnenphänomen sei; die verschiedenen Versuche ihrer Lösung bezeichnen die Namen Descartes, Locke, Berkeley und Condillac. Unter diesem herkömmlichen Gesichtspunkte fand das

Zeitalter den Schwerpunkt der Vernunftkritik in deren idealistischen Gedankengängen. Schon die erste Rezension identifizierte Kants Lehre mit dem System, das die radikalste Lösung des Problems der Realität der Außenwelt bietet, mit dem Idealismus Berkeleys und in der Folge entstanden Systeme, in denen man die Bedeutung der Vernunftkritik nur darin fand, daß sie die Prinzipien zu Spekulationen über die metaphysische Abhängigkeit der Außenwelt vom erkennenden Subjekt lieferte. Wiewohl nun Kant noch am Ausgange seines Lebens diese Aufnahme seiner Lehre als eine irrtümliche, seine wahren Absichten verkennende bezeichnete, so erreichte er damit doch nicht, daß sich die philosophische Welt auf den richtigen Sinn seiner Lehre besann und man sprach weiter geringschätzig vom „alten Kant" und schuf Systeme und Schulen, zu denen die Kantische Lehre allemal nur das forum transitorium bilden sollte. Schopenhauer hat nun wohl erkannt, wie wenig dieses Verhalten den Ergebnissen der Vernunftkritik gerecht wurde und er hat überhaupt diesen ganzen philosophischen Zustand seiner Zeit treffend und mit der ihm eigenen temperamentvollen Art geschildert: aber der Philosoph hat sich trotz alledem in seiner Behandlung der Kantischen Lehre ganz nach den herrschenden Meinungen seiner Zeit gerichtet. Es lassen sich in der philosophischen Literatur jener Zeit alle die Momente ausgeführt finden, durch die Schopenhauer die Kantische Lehre verbessert oder ergänzt hat, und es läßt sich auch leicht erkennen, daß der Philosoph zu seiner Auffassung durch die betreffenden Schriften geführt worden ist.

Den stärksten Einfluß hat in dieser Beziehung der Göttinger Professor G. E. Schulze auf Schopenhauer ausgeübt. Er hat dem jungen Studenten geraten, zuerst seinen „Privatfleiß Plato und Kanten zu

widmen", und Schopenhauer hat dann auf diese Anregung sich seines Lehrers Werk über die Kantische Philosophie beschafft. (Schemann, Schopenhauer-Briefe. Anh. Gött. Bibliothekszettel.) Schulzes zweibändiges Werk: „Kritik der theoretischen Philosophie" enthält im ersten Bande zunächst eine Orientierung über die beiden vorkritischen Standpunkte, den Empirismus und den Rationalismus und danach eine Darstellung der Kantischen Philosophie; im zweiten Bande befindet sich die umfangreiche eigentliche „Kritik der theoretischen Philosophie". Erst nach der Bekanntschaft mit diesem Werke hat Schopenhauer sich zum Studium der drei großen Kritiken gewandt und es ist natürlich, daß er sein Augenmerk besonders auf die Punkte der Lehre gerichtet hat, die im Vordergrunde der Schulzeschen Kritik stehen.

Den Mittelpunkt der Schulzeschen Kritik bildet die falsche Fassung des Ding-an-sich-Begriffes. Kant habe gelehrt, die Kategorien seien nur auf Erscheinungen anwendbar und nicht auf das Ding-an-sich. Erkennbar sei nur das, was sich unter Verstandesbegriffe bringen lasse; also sei das Ding-an-sich, vom Kantischen Standpunkte gesehen, ein widerspruchsvoller und nichtiger Begriff. Daß Kant in der Vernunftkritik fortwährend vom Ding-an-sich rede, dasselbe als wirklich existierend bezeichne und von demselben als von der Ursache unserer Empfindungen spreche, sei eine Inkonsequenz. Die Denkformen der Kausalität und Wirklichkeit gelten nur von der Erscheinung, etwas das sein und wirken solle und doch nicht Erscheinung, sondern Ding-an-sich sein solle, sei nicht möglich. Es seien einige Sätze dieses Sinnes hierher gesetzt: „Nach den eigentümlichen Lehren der Vernunftkritik und nach den deutlichen Aussprüchen eben derselben übersteigt es also ganz und gar die Fähigkeit unseres Gemütes, etwas als außer unserer

Erfahrung nachweisen zu wollen, da dieser in Ansehung des Stoffes zugrunde läge, Realität zusicherte und dieselbe dadurch von den Bildern der Träume und den Einbildungen des Wahnsinns unterschiede." „Der Verfasser der Vernunftkritik hat diesen Widerspruch einfach übersehen und keinerlei Lösung desselben versucht, daß die Affektion des Gemüts durch Dinge-an-sich ein Widerspruch sei." (Krit. d. theoret. Philos., S. 509.) Es sind dies dieselben Gedankengänge, in denen später Schopenhauer Kants Ableitung des Dinges-an-sich bekämpft: „Kant hat den Kausalnexus unter dem Namen ‚Grund der Erscheinung' für seine falsche Ableitung des Dinges-an-sich gebraucht" und „Der falsch angewandte Kausalnexus ist das Grundgebrechen der Kantischen Philosophie". (W. I 556 u. 570.)

Wenn die Möglichkeit der Existenz des Dinges-an-sich bestritten wird, dann wird auch bestritten, daß die Sinnlichkeit ihre Vorstellungen durch eine transzendente Affektion empfange. Es entsteht die Schwierigkeit zu zeigen, wie die Objekte der Erkenntnis als rein immanente Produkte der Sinnlichkeit und des Verstandes entstehen. Diese Aufgabe hat Schopenhauer in der Lehre von der Intellektualität der Anschauung zu lösen versucht; sie ist dem Philosophen schon vorgezeichnet durch folgende aus der falschen Auffassung des Ding-an-sich herrührende Definition der Aufgabe der Vernunftkritik. Nach Schulze will Kant „in der Ableitung der Erfahrung aus der vereinigten Wirksamkeit der Sinnlichkeit und des Verstandes den Ursprung des Bewußtseins des vom Subjekte verschiedenen und diesem entgegengesetzten Objektes in der Erfahrung, welches Objekt wir nicht über die Sphäre des Bewußtseins hinaus setzen, sondern bei der Erfahrung für gegenwärtig ansehen" erklären. (Krit. d. theoret. Philos. II, S. 273.)

Mit dem Zweifel an der Möglichkeit der Existenz des Dinges-an-sich ist auch die Möglichkeit einer Vergleichung der Lehre Kants mit dem Idealismus Berkeleys gegeben. Auch auf diesen Gedanken ist Schopenhauer durch seinen Lehrer aufmerksam gemacht worden: „Die Vernunftkritik ist den Beweis gänzlich schuldig geblieben, daß Erfahrungserkenntnis noch etwas mehr als eine nach den aus der Spontaneität des Gemütes herrührenden Regeln verbundene Reihe bloßer Einbildungen ausmache.“ (Krit. d. theoret. Philos. II 527.) Die Kantische Widerlegung des Idealismus Berkeleys geht nach Schulze nur darauf aus zu beweisen, daß zur inneren Erfahrung äußere Erfahrung unentbehrlich sei und daß zu dieser außer uns ein Ding existieren müsse. Aber eben die Existenz dieser beharrlichen Substanz könne aus den Prinzipien der Vernunftkritik nicht bewiesen werden.

Nach der Bekanntschaft mit dem Standpunkt Schulzes hat sich Schopenhauer dann im Verlauf seiner Studienzeit auch über die Lehrmeinungen anderer Autoren von Ruf orientiert. Er gibt an, daß er zur Abfassung seiner Schrift über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde die Schriften von Maimon, Beck, Jakobi und Reinhold gelesen habe. Es ist durch diese Schriften in dem Philosophen weiter die Überzeugung gefördert worden, daß der Begriff des Dinges-an-sich der Grund sei, an dem eine Umbildung und Fortführung der Lehre Kants stattzufinden habe; denn es ist das gemeinsame dieser Autoren, daß sie jeder eine neue Ansicht über das Verhältnis der Dinge-an-sich zur Erscheinungswelt vortragen und daß sie überhaupt die Lehre vom Ding-an-sich zum Mittelpunkt ihrer Untersuchung machen. Eine Anregung für die spätere eigene Auffassung hat Schopenhauer nur in der Schrift Reinholds gefunden. Reinhold sieht die Unvollkommenheit der Vernunftkritik in der Zweiheit

von Vorstellung und Ding-an-sich und er glaubt sie dadurch überwinden zu können, daß er die ganze Lehre aus einem einzigen Fundamentalprinzip ableitet. Dies Prinzip findet er in dem Satz des Bewußtseins: Die Vorstellung wird im Bewußtsein von Vorgestelltem und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen. Dieser Satz sei die einzige unmittelbar aus der Tatsache des Bewußtseins folgende Wahrheit, die selbst von den Skeptikern nicht bestritten werden könne. sie sei daher geeignet zum Fundament des Lehrgebäudes der Vernunftkritik. Wie nun aus diesem Satz des Bewußtseins die ganzen Resultate der Vernunftkritik abzuleiten sei, ist das Thema von Reinholds Briefen „über die Kantische Philosophie". Diese Art der Betrachtung hat Schopenhauer wiederholt. Er hat ebenfalls das Aufeinanderbezogensein von Subjekt und Objekt aus einer Formel deduziert, die dem Bewußtsein gewiß und unmittelbar einleuchtet und er hat danach erst das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt ausführlicher nach den leitenden Gedanken der Vernunftkritik beleuchtet. Schopenhauers Formel „die Welt ist meine Vorstellung" oder „kein Objekt ohne Subjekt" ist ebenso wie der Satz des Bewußtseins eine bloße analytische Folgerung aus dem Begriffe des Bewußtseins und zwischen beiden besteht nur ein Unterschied in den Worten, aber keiner in der Sache. Schopenhauer hat von Reinholds Briefen über die Kantische Philosophie niemals abschätzig gesprochen, wie es sonst seine Art ist bei allen Schriften über die Vernunftkritik: ja er hat die Briefe einmal Frauenstädt gegenüber mit Worten der Anerkennung erwähnt. (Schopenh. Briefe, ed. Grisebach, S. 240.) Er hat in jungen Jahren dem Professor Reinhold in Kiel seine erste Schrift übersandt, und er hat in einem Begleitschreiben mit Worten der Anerkennung von Reinholds Verdiensten um die Verbreitung der Lehre Kants

gesprochen. (Ebenda S. 23.) Es kann nach alledem kein Zweifel bestehen, daß unser Philosoph sich den Standpunkt Reinholds zum Vorbilde für seine Beurteilung der Kantischen Lehre genommen hat, daß ihn nur die Angst vor Zweifeln an der Originalität seines Systems abhielt, diese Verwandtschaft der Meinungen öffentlich zu bekennen.

Durch Schulze ist Schopenhauer zu der Überzeugung gekommen, daß das Ding-an-sich kein dem kritischen System wesentlicher Bestandteil sei; durch Reinhold hat er das Prinzip gewonnen, aus dem die Lehren der Vernunftkritik auch ohne Ding-an-sich als ein lückenloser Gedankenzusammenhang deduziert werden konnten. Durch die Vereinigung dieser beiden Standpunkte ist die dritte Umbildung vorgezeichnet, die Schopenhauer mit der Lehre Kants vorgenommen. Es sollen alle besondern Lehren der Vernunftskritik aus einem Fundamentalprinzip abgeleitet werden und es soll dabei der Anteil, den die Dinge-an-sich an der Entstehung der Objekte haben, verschwinden. Dies erreicht Schopenhauer, indem er die Erkenntnisvermögen so charakterisiert und anordnet, daß allein aus ihnen die Entstehung der Objekte einleuchtet; er ändert die rezeptive Beschaffenheit der Sinnlichkeit in eine spontane um und er stellt den Verstand neben die Sinnlichkeit, als das Vermögen, das mit der Sinnlichkeit zusammen die Objekte produziert. Zu dieser Umbildung der Kantischen Lehre hat Schopenhauer die leitenden Gedanken von Fichte übernommen.

Daß Schopenhauer bei der Ausbildung seiner Erkenntnistheorie unter dem Einflusse Fichtes gestanden habe, ist eine häufig ausgesprochene Ansicht. Man wird zu ihr wohl deshalb so leicht geführt, weil Fichtes und Schopenhauers Idealismus sich in der äußeren Struktur so nahe kommen; denn beiden ist vor allen nachkantischen Systemen eigentümlich, daß sie mit

gleicher Kühnheit die ganze Vorstellungswelt restlos aus dem Subjekt konstruieren. Sodann läßt sich aus biographischen Momenten erkennen, daß Schopenhauer sich mit großem Eifer um das Verständnis der Fichteschen Philosophie bemüht hat, so daß die Möglichkeit eines unmittelbaren Einflusses sehr nahe liegt. Bei solcher Annahme erscheint dann die Aufrichtigkeit unseres Philosophen in einem eigentümlichen Lichte. Er hat auf Fichte lange und kritiklose Schmähreden gehalten und er soll dennoch als lernbegieriger Jüngling Fichtes Vorlesungen gehört und durch dieselben wesentlich in seiner Weltanschauung gefördert worden sein. Aber Schopenhauers grimmige Ausfälle gegen Fichte mögen gewiß der Form nach zu allerhand Bedenken Anlaß geben, aus einer undankbaren und unaufrichtigen Gesinnung sind sie nicht entsprungen. Der Philosoph hat sich zu seiner Deutung der Kantischen Lehre die Meinungen Schulzes und Reinholds angeeignet, darum hat er es vermieden, das Ansehen der beiden Männer durch geringschätzige Worte zu verkleinern. Er hätte ebenso an Fichte gehandelt, wenn er sich von diesem in gleicher Weise abhängig gefühlt hätte. Ein anderes ist es, wenn jemand im Zustande der philosophischen Naivetät bei einem Lehrer Aufklärung über die Kantische Lehre sucht und allmählich und unwillkürlich in dessen Auffassung der Sache hineinwächst, ein anderes ist es, wenn er mit dieser fertigen Überzeugung nun eine andere Auffassung über denselben Gegenstand vortragen hört. Im ersten Falle wird das Verhalten dogmatisch, im zweiten kritisch sein. Schopenhauer hatte sich sehr tief in die Lehrmeinungen Schulzes und Reinholds eingelassen und er konnte darum Fichtes Ansicht über die kritische Philosophie nicht verstehen. Er war überzeugt, das Resultat der Vernunftkritik lasse sich unter Vermeidung der widerspruchsvollen Kantischen Auffassung vom

Ding-an-sich aus dem Begriff des Bewußtseins ableiten und er begriff darum nicht Fichtes transzendente Spekulationen über Ich und Nicht-Ich, die dasselbe Ziel hatten. Mit welchen Gefühlen er in der Vorlesung Fichtes gesessen, zeigen am besten die Randglossen in seinem nachgeschriebenen Kollegienheft. Fichte hat in einer Vorlesung den Grundgedanken seines Idealismus entwickelt, daß die Reflexionen der Intelligenz das Bewußtwerden ihrer eigenen Handlung wären. Schopenhauer hat hierbei nur den Satz nachgeschrieben: „Die Reflexion wird möglich blos dadurch, daß wir von uns als von einem schematisierenden Prinzip wissen“ und dazu die Randbemerkung gemacht: In dieser Stunde hat er außer dem hier Aufgeschriebenen Sachen gesagt, die mir den Wunsch auspreßten, ihm eine Pistole auf die Brust setzen zu dürfen und dann zu sagen: Sterben mußt Du jetzt ohne Gnade; aber um deiner armen Seele willen, sage ob Du Dir bei dem Gallimathias etwas Deutliches gedacht, oder uns blos zum Narren gehabt hast.“ (N. IV 87.) Weiter hat Fichte einmal gesagt: „Das Sehen sieht sich: dies ist das absolut erste ....“ Schopenhauer schreibt dazu: „Und hier hieß es für mich: Lisch aus mein Licht, lisch ewig aus, Fahr hin, fahr hin in Nacht und Graus.“ (Ebenda.) Nach alledem kann die Rede davon nicht sein, daß Schopenhauer sich je bemüht hat, die dem Fichteschen System eigentümliche Ausführung des Idealismus zum Vorbilde zu nehmen. So weit von einem Einfluß Fichtes auf Schopenhauers Erkenntnistheorie die Rede sein kann, so ist dieser nur mittelbar und untergeordnet im Vergleich zu den früheren Einwirkungen Schulzes und Reinholds, Schopenhauer hat in Fichtes Vorlesungen das Aperçu gemacht, durch das es ihm gelungen ist, die Auffassungen Reinholds und Schulzes zu einem geschlossenen Erkenntnisbilde zu vereinigen. Unter den Gedankengängen, die ihm so unverständlich und

unerträglich waren, daß er sie gar nicht niederschrieb, hat er von Fichte auch die Betrachtungen gehört, die ihn anregten, die Anschauung produktiv und intellektual zu machen. Die Vorlesung, die Schopenhauer bei Fichte gehört, hat den Titel: Über die Tatsachen des Bewußtseins und die Wissenschaftslehre. Der erste Teil derselben ist unter dem Namen „Die Tatsachen des Bewußtseins" als posthume Schrift (1817) im Druck erschienen. Wir können aus dieser Schrift bestimmen, welcher Art die Anregungen waren, die Schopenhauer zu seiner Lehre von der Intellektualität der Anschauung empfing.

Fichte teilt die Wahrnehmung äußerer Gegenstände in zwei Bestandteile, in Empfindbares und in Ausdehnung. Beide sind für ihn subjektiv. Die Empfindung ist ein bloßer Eindruck, den wir empfangen, er ist teils passiv, teils aktiv. Der Grund für die passive Beschaffenheit liegt aber nicht außerhalb des Bewußtseins, sondern ist auch im Wesen des Ich begründet. Das Ich begrenzt seine Tätigkeit, indem es dieselbe reflektiert. Weil diese Reflexion bewußtlos geschieht, so erscheint das, was durch die reflektierende Tätigkeit erzeugt wird, nicht vom Ich hervorgebracht, sondern von außen gegeben. Die Funktion, durch die sich das Subjekt begrenzt findet, ist die Empfindung. Es sind danach alle sinnlichen Qualitäten der Dinge subjektiv: „Ich nehme als rot wahr, heißt nichts anderes als mein Sehen der Farbe ist beschränkt auf dieses bestimmte Farbesehen." (Fichte: Die Tats. d. Bewußts., 1817, S. 7.) Der zweite Bestandteil der Wahrnehmung äußerer Gegenstände ist ebenfalls subjektiv. Wenn ich von einem Körper als von einem ausgedehnt wahrgenommenen Gegenstande sage, daß er ins Unendliche teilbar sei, so bleibe ich damit in der subjektiven Sphäre. Denn ich behaupte die unendliche Teilbarkeit nicht von dem unabhängig vom Bewußtsein existierenden

Körper, sondern nur von meinem Vermögen der Anschauung. Meine Behauptung wird sich niemals durch eine gemachte Erfahrung bestätigen, sondern sie kann sich nur auf eine unmittelbar von sich selbst zeugende Anschauung gründen. „Also ist die Ausdehnung ebenso subjektiv wie die Sinnesaffektion und die aus beiden bestehende äußere Wahrnehmung geht aus dem Umkreise des Anschauenden ganz und gar nicht heraus." (Ebenda S. 9.)

Es ist dies derselbe Gedanke, den Schopenhauer in seiner Theorie der Anschauung ausgeführt hat. Er unterscheidet auch „den allgemeinen gesetzmäßigen formellen Bestandteil der Erfahrung", d. h. die räumliche und zeitliche Ordnung der äußern Gegenstände und den „besondern materiellen und zufälligen Bestandteil", d. h. den Empfindungsstoff (W. IV 100) und er kommt auch zu dem Ergebnis, daß beide Bestandteile der Erfahrung subjektiv sind.

Fichte hat ferner behauptet, daß Anschauung für sich ohne hinzutretendes intellektuelles Verhalten des erkennenden Subjekts nichts Außerweltliches an sich habe. Empfindung und Ausdehnung sind für ihn bloß Tatsache des Selbstbewußtseins. „Es ist durchaus unbegreiflich, wie das Anschauen aus der bloßen Wahrnehmung herausgehen und sagen könne, es gibt außer mir und durchaus unabhängig von mir ein Etwas, das im Raume ausgedehnt so und so beschaffen ist." (Ebenda S. 9.) Erst durch ein Denkvermögen entsteht die Vorstellung des „außer uns". „Wenn aus diesem Selbstbewußtsein hervorgegangen und die Grenze desselben überschritten wird, so ist dies durchaus ein anderes, wert mit einer anderen Benennung bezeichnet zu werden, wozu wir die des Denkens vorschlagen." „Das was für die Anschauung in uns ist, wird durch das Denken zu einem außer uns im Raume befindlichen und mit einer gewissen empfindbaren Qualität aus-

gestatteten Körper." (Ebenda S. 16.) Ein Vermögen, das die Außenwelt aus der Wahrnehmung produziert, ist natürlich nicht mehr das Denkvermögen im Kantischen Sinne, es ist nicht mehr das Vermögen der Begriffe. Fichte sagt: „Dieses Denken ist nicht etwa in Begriffen, in der Reflexion, sondern es ist das erste Denken auf dem Gebiet der Tatsachen des Denkens, es ist von der äußeren Wahrnehmung unabtrennlich und diesen beiden Bewußtseinstatsachen geht durchaus kein anderes vorher." (Ebenda S. 15.) Diese Fichtesche Unterscheidung zwischen erstem Denken und dem Denken in Begriffen hat unsern Philosophen zu seiner Vermischung der Kantischen Begriffe Verstand und Vernunft geführt. Bei Schopenhauer heißt Verstand das angebliche intellektuelle Vermögen, das aus dem rohen Empfindungsstoff den Gegenstand der Anschauung erzeugt, und Vernunft das eigentliche Denkvermögen, das Vermögen des Urteilens und Schließens. Wenn im Verlauf unserer Erörterungen uns Schopenhauers Behandlung der Kantischen Erkenntnistheorie willkürlich und befremdend erschien, so erscheint uns dies Verhalten jetzt natürlich und verständlich, wenn wir die historischen Umstände kennen, unter denen Schopenhauer seine Bekanntschaft der Kantischen Lehre gemacht hat. Allgemein hat unser Philosoph durch sein Zeitalter die Überzeugung gewonnen, daß ein Sinn in der Kantischen Lehre nur nach einer Umbildung gefunden werden könne und im besondern hat er von einzelnen herrschenden Lehrmeinungen seiner Zeit die Grundgedanken zu seiner eigenen Umbildung entlehnt. Wenn den Philosophen wegen seiner Kantauslegung ein Vorwurf treffen kann, so ist es nur der, daß er die Befangenheit seines Zeitalters nicht durchschaut, daß er nur mit Worten das philosophische Verhalten seiner Zeitgenossen getadelt, in seinen Taten aber sich dasselbe zum Vorbild genommen. Warum diese ent-

scheidende Geistestat zu vollführen dem Philosophen nicht gegeben war, soll im folgenden Kapitel erörtert werden.

IV.

Man hat das Wesen des philosophischen Denkens darin gesehen, daß es im Gegensatze zu dem wissenschaftlichen Denken im engeren Sinne an keinen bestimmten Gegenstand gebunden sei. Den Einzelwissenschaften ist ihre Aufgabe eindeutig vorgezeichnet durch die Tatsachen des seelischen und natürlichen Geschehens, zwischen denen sich gesetzmäßige Zusammenhänge zu suchen haben. Die Philosophie hat kein so fest umschriebenes Thema in der Wirklichkeit. Zwar ist auch ihr Ziel allemal die Deutung der gegebenen Erscheinungen, aber sie beschränkt sich nicht auf die Erklärung einzelner Gebiete der Wirklichkeit, sondern sie strebt nach einer Gesamtdeutung des gegebenen Daseins, nach einer Zusammenfassung all unsers Einzelwissens zu einer Weltanschauung. Wegen dieses Umstandes, daß das ganze Dasein in den Kreis ihrer Betrachtungen fällt, hat die Philosophie die Freiheit, sich die Objekte in der Wirklichkeit zu wählen, von denen aus sie sich über das Ganze der Erscheinungen orientieren will. So haben die philosophischen Lehren die verschiedensten Inhalte zum Mittelpunkte ihrer Untersuchungen. Einmal ist die Philosophie der Inbegriff der Überlegungen, die zu einem glücklichen Leben führen, ein andermal die verstandesmäßige Begründung der Lehren des Christentums, dann wieder die Besinnung auf die Grenzen der Vernunft. Die Anregung zu allen diesen Besonderheiten der Ausführung kann nicht aus einer logischen Reflexion über die Objekte kommen, wie schon aus der großen Mannigfaltigkeit der philosophischen Zielsetzungen einleuchtet, sie kommt vielmehr aus einer seelischen Eigenart des

philosophierenden Individuums. In diesem Sinne hat Fichte gesagt, was für eine Philosophie jemand habe, hänge davon ab, was für ein Mensch er sei und dieselbe Wahrheit drückt Nietzsche einmal so aus: „Jede Philosophie war bisher Selbstbekenntnis ihres Uhrhebers und eine Art unvermerkter und ungewollter mémoires; insgleichen machten die moralischen Absichten in ihr den eigentlichen Lebenskeim aus, aus dem jedesmal die ganze Pflanze gewachsen ist." (Jens. v. Gut u. Böse, Dritte Aufl., S. 17.) Im Laufe unserer Betrachtung hat sich uns öfter die Annahme aufgedrängt, daß es Schopenhauer mit seiner Lösung des Problems der objektiven Erkenntnis nicht Ernst gewesen sein könne, weil er ganz nahe liegende absurde Konsequenzen seiner Theorie ganz übersehen und vor allem, weil ihm der große Abstand zwischen seiner Lösung des Erkenntnisproblems von der Kantischen nicht zum Bewußtsein gekommen sei. Wir dürfen uns dies jetzt so erklären, daß durch seelische Veranlagung seine Gedanken auf einen anderen Punkt des Daseins gelenkt worden seien, als auf das Problem der Transzendentalphilosophie. Eine Betrachtung über das Schopenhauersche Philosophieren wird dies deutlich machen.

Sieht man auf die Entwicklung unseres Philosophen vom Beginn seiner gelehrten Beschäftigung bis zur Vollendung seines Hauptwerkes, so läßt sich in der ganzen geistigen Haltung das Wirken eines besonderen seelischen Bedürfnisses erkennen. Bis ins hohe Jünglingsalter ist Schopenhauer gezwungen, in einem ihm lästigen Berufe zu verharren, dann beginnt er nach Überwindung großer äußerer Hindernisse seine gelehrte Laufbahn. Er wird dann in einem Jahrzehnt der große Philosoph, der Verfasser „der Welt als Wille und Vorstellung". Zwei Jahre statt der projektierten vier Jahre dauert die Vorbereitung auf die Universität, vier Jahre das Universitätsstudium und nach weiteren

vier Jahren hat er die Vorarbeiten zu seinem System soweit vollendet, daß er anfängt, das „Ganze im zusammenhängenden Vortrag für andere faßlich zu machen". Mit der Vollendung des Systems ist dann der individuelle Wissenstrieb befriedigt. Im Gegensatze zu der Hast, mit der er sich in den verschiedensten Wissensgebieten bisher orientiert, fließt der übrige Teil seines Lebens in Ruhe und Beschaulichkeit dahin. Es folgen zwei größere Reisen, dazwischen der Versuch einer Habilitation an der Berliner Universität und dann ein jahrzehntelanges Einsiedlerleben in Frankfurt. Statt der früheren Beweglichkeit im Aneignen und Verarbeiten fremder Gedanken, herrscht jetzt vollständige Interesselosigkeit an allem, was nicht das Werk seines Lebens angeht. Seine Schriften sind nur noch Ausführungen und Bestätigungen der einmal fixierten Lehre. An den literarischen Erscheinungen seiner Zeit interessiert ihn nur, wie sie sich zu seiner Lehre stellen, ob sie dieselbe ignorieren oder anerkennen oder verwerfen. Er selbst drückt es am besten aus, welche Bedeutung die Vollendung seines Hauptwerkes für seinen Lebenslauf hat, wenn er an Goethe schreibt, daß bis zum dreißigsten, höchstens fünfunddreißigsten Jahre im Menschen durch den Eindruck der Welt alle Gedanken erregt seien, deren er fähig sei und alles, was er später liefere, immer nur die Entwicklung jener Gedanken sei. (W. VI 244.)

Sucht man nun die Art dieses individuellen Triebes zu bestimmen, der alle Gedanken Schopenhauers begleitet hat, so denkt man zuerst an das charakteristische Merkmal seines Systems, an den Pessimismus. Es läßt sich aus biographischen Notizen leicht erkennen, daß ihm diese pessimistische Ansicht nicht aus seinen theoretischen Überlegungen erwachsen ist, sondern daß sie sich schon in seiner Jugend als eine angeborene Anlage findet. Weil seine Mutter weiß,

wie gerne er über das Elend der Welt brütet, vermeidet sie in einem Briefe eine Schilderung der Plünderung der Stadt Weimar. Er selbst sagt über sich: „In meinem 17. Lebensjahre wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte." (N. IV 350.) In seinem Werke ist allerorten zu merken, wie sehr ihm gerade die Hervorhebung des Schlechten in der Welt am Herzen liegt. Immerfort kommt er zu Schilderungen „des Leidens dieser Welt" und immer ist dann seine Darstellung von einem besonderen Schwung. Ein Bild nach dem andern muß die Nichtigkeit dieses Daseins erläutern. Einmal wird das Leben mit einer Kreisbahn mit glühenden Kohlen verglichen, welche wir unablässig zu durchlaufen haben, oder mit einem vom Tode erhaltenen Darlehn oder mit einem fortgesetzten Betruge. Es sei an einem Beispiel gezeigt, wie die pessimistische Grundstimmung seine Beurteilung fremder Lehren beeinflußt. Die Philosophie des Johannes Skotus Erigena hat in ihren Grundzügen große Ähnlichkeit mit der Philosophie Schopenhauers. Erigena behauptet auch einen einheitlichen metaphysischen Urgrund aller Dinge und er läßt aus ihm sich die Vielheit der einzelnen Dinge entfalten. Die Erlösung aus dieser Welt mit ihren individuellen Gestaltungen geschieht durch den Regressus der Dinge in Gott, also ähnlich wie bei Schopenhauer die Aufhebung der Individuation. Unser Philosoph ist sich auch dieser Geistesverwandtschaft der beiden Systeme bewußt und widmet darum „dem bewundrungswürdigen Mann" vor allen andern Scholastikern einen besonderen Paragraphen. Aber trotz aller Hochschätzung hat er für den mittelalterlichen Denker nur Spott und Hohn, als dieser dem Übel in der Welt nicht die rechte Bedeutung beimißt. Erigena hat nämlich nicht das Prinzip des Bösen auf den

Urgrund der Welt übertragen, sondern es erst in der Welt der Individuation erstehen lassen. Innerhalb dieser Welt ist für ihn die Möglichkeit der vernünftigen Kreatur angelegt, und das Böse entsteht dadurch, daß sich die vernünftigen Wesen gegen die Weltordnung auflehnen. Schopenhauer tut diesen Gedankengang mit den Worten ab: „Er windet sich kläglich durch weitläuftige Sophismen und wird zu Widersprüchen und Absurditäten genötigt." (W. IV 79.)

Die pessimistische Stimmung erscheint dem Philosophen geradezu als die Voraussetzung der Philosophie, „dem Philosophen ist das Leben durchaus ungenügend, er mag sich nicht wohl darin sein lassen — — — er entfernt sich von ihm, um es im ganzen zu übersehen und es zu konterfeien." (N. IV 340.) „Der Philosoph wird es nur durch eine Perplexität, welcher er sich zu entwinden sucht." (W. I 69.)

Damit eine pessimistische Grundstimmung zur Weltanschauung werde, ist nötig, daß jemand das Bedürfnis hat, nach dem Grund der Schlechtigkeit der Welt zu fragen. Diesen Grund hat Schopenhauer jenseits der empirischen Wirklichkeit in deren transzendentem Substrat gesucht. Hiermit haben wir die zweite subjektive Voraussetzung der Philosophie Schopenhauers, den Hang, ein reales Jenseits der Vorstellung zu bestimmen. Die Betrachtung der Welt von der physischen Seite erscheint unserm Philosophen nur als ein unvollkommenes und halbes Wissen, sie ist ihm nur das Mittel, zur Erkenntnis des Absoluten zu gelangen. „— die möglichst vollständige Naturerkenntnis ist nur die Darlegung des Problems der Metaphysik." (W. II 211.) Er selbst hat diesen Zug zum Transzendenten als das Charakteristische seiner Philosophie bezeichnet. „Als den eigentlichen Charakter meines Philosophierens darf ich anführen, daß ich überall den Dingen auf den Grund zu kommen suche, indem ich

nicht ablasse, sie bis auf das letzte real Gegebene zu verfolgen."

Im Zusammenwirken dieser beiden seelischen Dispositionen, dem steten Gefühl von der Unerträglichkeit der gegebenen Wirklichkeit und dem Bedürfnis nach einer transzendenten Erklärung desselben, haben wir das Motiv für die Gestaltung des Schopenhauerschen Weltbildes zu sehen. Es läßt sich aus diesem Motiv bestimmen, welche Eigenschaften dieses Weltbild haben muß. Weil es aus dem Gefühl entspringt, daß eine Divergenz besteht zwischen der Welt, in der der Mensch sich findet, und einem vollkommenen Sein, das dem Menschen sein Intellekt vorspiegelt, so muß es die Tendenz haben, dem Menschen ein Entrinnen aus dieser trostlosen Wirklichkeit in das vollendete Sein zu zeigen. Es muß die Welt so deuten, daß die gegebene Wirklichkeit nur ein unvollkommener vorübergehender Zustand ist, daß dagegen aller Trost nur zu erwarten ist, wenn sie überwunden wird. Der Schwerpunkt des Systems wird also in der Ethik liegen. Wenn Schopenhauer niemals Plato, Kant, die Veden kennen gelernt hätte, so würde ihn doch die angeborne Geistesanlage zu einer eigenen Weltanschauung getrieben haben. Diese würde dann ganz genau dieselbe Struktur gezeigt haben, wie diejenige, in der er die Gedanken der genannten Gedankensysteme verschmolzen hat. Sie würde die Bestandlosigkeit des Daseins behauptet haben und dessen Ziel in seiner Aufhebung gesehen haben. Die Geschichte der Philosophie hat ein Beispiel, wie ein Geist von der gleichen Anlage wie der Schopenhauersche in einer philosophisch rohen Zeit auf das gegebene Dasein reagiert hat. Der Philosoph Anaximander hat lange vor Kant und Plato gelehrt: „Woraus die Dinge entstehen, in eben dasselbe müssen sie auch vergehen, wie es der Billigkeit gemäß ist: denn sie müssen Buße und Strafe einander geben um der

Gerechtigkeit willen nach der Zeit.“ (Überweg-Heinze, Geschichte d. Philos., Bd. I, 31.) Wie ihn lediglich die Frage nach einer Erlösung dieser Welt des Jammers zu der Philosophie getrieben hat, kann man aus seinen zahlreichen Äußerungen über die Aufgabe der Philosophie erkennen. Das Problem der Philosophie ist ihm seit Sokrates: „Die Kraft, welche das Phänomen der Welt hervorbringt, mithin die Beschaffenheit derselben bestimmt, in Verbindung zu setzen mit der Moralität der Gesinnung und dadurch eine moralische Weltordnung als Grundlage der physischen nachzuweisen.“ — „Alle Philosophie und aller Trost, den sie gewährt, läuft darauf hinaus, zu zeigen, daß eine Geisterwelt ist und daß wir in derselben, von allen Erscheinungen der Außenwelt getrennt, ihnen von einem erhabenen Sitze mit größter Ruhe und ohne Teilnahme zusehen können, wenn unser der Körperwelt angehörender Teil auch noch so sehr darin herumgerissen wird.“ „Wem nicht zu Zeiten die Menschen und alle Dinge wie bloße Phantome oder Schattenbilder vorkommen, der hat keine Anlage zur Philosophie, denn jenes entsteht aus dem Kontrast der einzelnen Dinge mit der Idee, deren Erscheinung sie sind.“ (Frauenst. S. 296.)

Mit unserer Behauptung, daß das Zentrum der Schopenhauerschen Philosophie der Erlösungsgedanke sei, haben wir uns in Widerspruch gesetzt mit einer berühmten Darstellung der Schopenhauerschen Lehre, mit der Auffassung Kuno Fischers. Kuno Fischer findet, daß Schopenhauers Lehre lediglich aus einer ästhetischen Betrachtung der Welt erwachsen sei. Der Philosoph war der Zuschauer, der tieferschüttert und stillvergnügt dem Elend dieser Welt zusah und vollkommene Befriedigung in der Darstellung desselben fand. Deshalb vermißt er an dem Philosophen die Liebe, ohne welche die Rede mit Menschen- oder Engelszungen nur tönendes Erz ist. Keine der Tugenden, die in seiner Heilslehre ange-

priesen sind, hat Schopenhauer in seinem Leben geübt, und eine Moral, die man nicht in seinem eigenen Leben personifiziert, ist am Ende doch nur Wortkram. Schopenhauer war trotz aller seiner Klagen über das Leiden dieser Welt einer der glücklichsten Menschen, die je gelebt haben. Seine Leiden waren nur die eines Genies und nicht die eines Märtyrers. Kuno Fischer macht einen allzu schroffen Unterschied zwischen den Leiden des Genies und des Heiligen. Der Philosoph hat sich allerdings mehr als Genie denn als Heiliger gefühlt; aber er hat doch immer betont, daß das Genie die Vorstufe zum Heiligen sei, und er hat darum immer aufrichtig bedauert, daß er nur ein schwaches Analogon vom Heiligen in sich habe. Er denkt an sich, wenn er das Verhältnis zwischen Genie und Heiligen folgendermaßen erläutert: „Sei ein Heiliger auch noch so einfältig, er wird doch einen genialen Zug haben, und habe ein Genie noch so viel Temperaments-, ja wirkliche Charakterfehler, so wird es doch eine gewisse Erhabenheit der Gesinnung zeigen, wodurch es dem Heiligen verwandt ist." Beim Genie wie beim Heiligen wird die deutliche Vorstellung des Elends dieser Welt als Quietiv des Willens; beim Heiligen wirkt sie als dauerndes Quietiv, beim Genie nur als vorübergehendes. Es wird beim Genie das eigene Leiden den dauernden Zustand der Heiligkeit nicht herbeiführen, weil hiergegen die Lockung der Hoffnung und die sich immer wieder anbietende Befriedigung des Willens, d. i. der Lust, als ein stetes Hindernis entgegentritt." „Die Quelle aller Tugend, das bessere Bewußtsein, ist in den Menschen von Genie stärker als in vielen andern, die besser handeln als sie und weniger schön denken. Jene möchten voll Eifer für das Gute und Schöne gerade hinauf sich zum Himmel erheben, aber das dicke Erdenelement widerstrebt ihnen und sie sinken zurück." (N. IV 102.) Darin, daß er seine Lehre nicht in Handlungen um-

gesetzt hat, ist kein Beweis dafür zu sehen, daß er sie nicht wirklich empfunden hat. Nach seiner Lehre ist gerade der Charakter des Menschen unveränderlich, er muß die einmal übernommene Rolle zu Ende spielen, ihn kann weder Erfahrung, noch Philosophie, noch Religion bessern. Gerade die Lehre von der Unfreiheit des Willens scheinen mir das allerpersönlichste in der Lehre Schopenhauers zu sein. Denn wo soll der trostlose Gedanke: ich bin mir des Jammers meines Tuns und meines Daseins bewußt, aber ich kann es nicht freiwillig zu einem bessern wenden, — wo kann dieser Gedanke anders entstehen, als in einem Individuum, das sich unwiderstehlich an eine Welt gekettet findet, von der befreit zu sein ihm als das höchste Gut erscheint. Kuno Fischers Ansicht, daß ein rein ästhetisches Interesse für Schopenhauer der Ausgangspunkt des Philosophierens war, wird dem Wesen des Philosophen nicht gerecht. Schopenhauer hat die Trostlosigkeit dieser Welt nicht nur mit den Augen des Künstlers gesehen, sondern er hat sie auch wirklich empfunden. Es liegt die Vermutung nahe, daß Kuno Fischers Ansicht weniger aus einer objektiven Einsicht entsprungen ist als aus der Gewohnheit, bei jeder Gelegenheit einige abfällige Worte über das Ansehen des Philosophen fallen zu lassen, welche Gewohnheit wohl ihren Grund hat in der Animosität, welche zwischen beiden Männern zu ihren Lebzeiten bestanden hat.[1])

---

[1]) Vgl. Schopenh. Briefe ed. Gr., S. 208, 254, 300. Ich verweise für die eben berührte Tatsache auf einige Stellen in Fischers Schopenhauerbuch. S. 117 wird dem Philosophen Nichtkenntnis eines Schillerschen Epigrammes vorgeworfen. S. 123 wird sein galantes Verhalten gegen die Bildhauerin Ney bespöttelt, S. 41 wird bewiesen, daß die Evangelisten und Apostel eigentlich gar nicht seine Anhänger sein konnten und S. 467 werden ihm in einem ganzen Abschnitt religionsgeschichtliche Irrtümer nachgewiesen. Man kann allen diesen Stellen ansehen, daß der Verfasser mit einem gewissen Wohlgefallen bei ihnen verweilt.

Wenn Schopenhauer in der Geschichte der Philosophie nach einem seiner besonderen Geistesart entsprechenden System suchte, so mußte er zunächst nicht auf die Weltanschauung Kants, sondern auf diejenige Platos verfallen. Diese Lehre setzt die sichtbare Welt der Körper, die Gegenstände der Wahrnehmung als ein ewiges Entstehen und Vergehen. Das wahre und ewige Sein findet sich erst in einer übersinnlichen Welt. Die gegebene Sinnenwelt mit ihrem ewigen Werden ist nur ein untergeordnetes Sein, eine Mischung von Sein und Nicht-sein. In der Tat hat die Platonische Philosophie den ersten nachhaltigen Eindruck auf unsern Philosophen gemacht. Der Rat, den ihm am Anfang seiner Studienzeit sein Lehrer Schulze gab, sich zuerst mit Kant und Plato zu beschäftigen, hatte zunächst den Erfolg, daß er gegen die Kantische Philosophie eine gewisse Abneigung faßte und die Platonische Lehre zum Ausgangspunkt eines neuen Systems zu machen beschloß. Die Vernunftkritik erscheint ihm anfangs als ein Selbstmord des Verstandes: eine Randschrift in Fichtes Collegheft sagt über Kants Leistung geringschätzig: „Was Kant geleistet hat, indem er die Nichtigkeit des Raumes und der Zeit zeigte und den Verstand zum Selbstmord brachte ist: wir können es innerhalb der Grenzen der Erfahrung nicht weiter bringen als zum Bewußtsein, daß eben die festeste letzte Grundwahrheit, Grundsäule aller Erfahrung Irrtum ist.“ (N. IV 86.) Platos Lehre dagegen ist ihm von Anfang an sympathisch. Von allen Philosophen ist ihm Plato der Philosoph überhaupt, weil er „die Welt als etwas Nichtiges und Leeres herabwürdigt und von einem andern Bewußtsein, einer geistigen Sonne, aus der die Tugend hervorgehe spricht“. An das Platonische System allein gedachte er denn auch sein eigenes anzulehnen. Er unterschied ein empirisches Bewußtsein, durch welches wir die gegebene Sinnen-

welt wahrnehmen, und ein besseres Bewußtsein, durch welches uns die Anschauung der Ideeen ermöglicht wird. Dies bessere Bewußtsein soll die Quelle der ästhetischen Befriedigung und der Tugend sein. „Es erkennt das, was nur mit einem Schlage ergriffen werden kann." Wir haben es hier mit der ursprünglichen Form der späteren willensfreien Anschauung und der Durchschauung des principii individuationis zu tun, die sich hier noch ganz auf die Platonische Ideenlehre stützt.

Die entscheidende Wendung von Plato zu Kant hat Schopenhauer durch die Entdeckung gemacht, daß die Kantische Philosophie nur ein anderer Ausdruck für das Ergebnis der Platonischen Lehre sei. Die angestrengten Bemühungen, durch die Schopenhauer sich die Kantische Gedankenwelt schließlich assimilieren konnte, sind wohl weniger auf eine Neigung als auf einen gewissen Zwang zurückzuführen. Er hatte im Sinne, ein Werk zu schaffen, das Ethik und Metaphysik „in einem" sein sollte und er wußte schon, daß es in der Art des Platonischen ausgeführt werden würde. Nun bestand für den Philosophen die Schwierigkeit, daß durch die Vernunftkritik allen metaphysischen Spekulationen ein Ende gemacht war. Deshalb war der Philosoph, wollte er mit seiner Theorie bei seinen Zeitgenossen ernst genommen werden, zu einer Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie gezwungen. Aus dieser Aporie ist dem Philosophen seine erkenntnistheoretische Ansicht erwachsen. Er hat die Vernunftkritik daraufhin angesehen, inwieweit sie mit seiner auf die Platonische Metaphysik gestützten Grundansicht vereinbar sei, daß diese Welt nur eine im metaphysischen Sinne herabgesetzte Realität besitze. Als er im Jahre 1819 in Dresden daran geht, seine Gedanken über das Wesen der Welt im Zusammenhange darzustellen, ist ihm

klar, in welcher Weise sich die Kantische Lehre seinem Gedankensystem einordnen könne. Eine Aufzeichnung aus dieser Zeit lautet: „Platons Lehre, daß nicht die sinnenfälligen Dinge, sondern nur die Idee, die ewigen Formen wirklich seien, ist nur ein anderer Ausdruck der Lehre Kants, daß die Zeit und der Raum nicht den Dingen-an-sich zukämen, sondern bloß Formen einer Anschauung seien" (N. IV 24) und ebenda heißt es über die Bedeutung dieser Entdeckung: „Die Identität dieser beiden großen und dunklen Lehren ist ein unendlich fruchtbarer Gedanke, der eine Hauptstütze meiner Philosophie werden soll." Mit derselben Willkür, mit der wir ihn weiter oben mit den Lehren anderer Philosophen umspringen sahen, verfährt er nun auch mit der Kantischen Erkenntnistheorie. Die Anschauungsformen Raum und Zeit werden das Befangensein im principio individuationis, das erst durchschaut werden muß, um zur rechten Erkenntnis zu gelangen. Der Ding-an-sich-Begriff fällt, weil, das Ding-an-sich als Ursache unserer Vorstellung angesehen, diesem den Charakter der Flüchtigkeit und Bestandlosigkeit nehmen würde. Soweit zeitgenössische Theorien die Kantische Lehre in einem verwandten Sinne umdeuten, werden sie von Schopenhauer übernommen. Kurz, es werden alle die besonderen Ausführungen an der Kantischen Lehre gemacht, mit denen wir uns weiter oben beschäftigt haben.

V.

Schopenhauer genießt als Kenner und Ausleger der Kantischen Philosophie ein großes Ansehen. Es liegt dies besonders daran, daß er in so selbstbewußtem Tone sich als den Thronerben Kants bezeichnet, und dann auch daran, daß er seine Ansichten über Kant in einer so leicht faßlichen, künstlerischen Form vor-

trägt. Ein Jünger des Philosophen, K. v. Bähr hat einmal gesagt, daß ihm das rechte Verständnis der Kantischen Philosophie überhaupt erst aus den Schriften Schopenhauers gekommen sei. Es ist gewiß seitdem vielen ebenso gegangen und entgegen den Absichten des Philosophen ist mancher erst über die Bekanntschaft mit Schopenhauer zu Kant gelangt, anstatt den umgekehrten Weg zu gehen. Es hat sich sogar der Schopenhauersche Einfluß in der berühmtesten Darstellung der Kantischen Philosophie, derjenigen von Kuno Fischer geltend gemacht, wenn in dieser behauptet wird, daß durch die zweite Auflage eine Verschlechterung der Darstellung gegenüber der ersten Auflage stattgefunden habe. Wenn man sich vom Schopenhauerschen Standpunkte aus über die kritische Philosophie orientiert, kann zweierlei eintreten. Entweder man ist Anhänger der Schopenhauerschen Philosophie und sieht in Kant nur den verbesserten Berkeley und Bahnbrecher für die Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben. Oder man bekennt sich nicht zu diesen letzten Konsequenzen der Schopenhauerschen Philosophie, sieht aber die Keime zu ihnen schon in der Kantischen Erkenntnistheorie angelegt. Dann wird Kant für alle die bedenklichen Folgerungen seines Thronerben verantwortlich und sein transzendentaler Idealismus erscheint verbesserungsbedürftig und unvollkommen. Weil die Schopenhauerschen Konsequenzen aus den idealistischen Elementen der kritischen Lehre stammen, ist dann das Zunächstliegende, die Verbesserung der kritischen Lehre nach der realistischen Seite hin zu versuchen. Die Dialektik der Geschichte hat es gewollt, daß auf Schopenhauer ein System gefolgt ist, in dem aus dem transzendentalen Idealismus ebenso einseitig realistische Konsequenzen gezogen sind, wie Schopenhauer einseitig idealistische Konsequenzen gezogen hat. In Hartmanns Philosophie des Unbewußten

geht die erkenntnistheoretische Grundlegung von der Voraussetzung aus, daß der transzendentale Idealismus nicht brauchbar ist, weil er die gegebene Wirklichkeit zur bloßen Illusion macht. Deshalb wird der transzendentale Idealismus in einen transzendentalen Realismus verwandelt, d. h. es werden jetzt an der Kantischen Lehre ebenso einseitig die realistischen Bestandteile hervorgekehrt, wie Schopenhauer einseitig die idealistischen Lehren der Vernunftkritik betont hat. Der transzendentale Realismus Hartmanns ist der Rückschlag auf die idealistische Überspannung des Kritizismus durch Schopenhauer. Diese philosophiegeschichtliche Stellung seiner Erkenntnistheorie hat Hartmann einmal mit folgenden Worten bezeichnet: „Es ist eine überall sich bestätigende Erfahrung, daß die Meinungen nicht stetig, sondern, wie Ebbe und Flut in Umschlägen und Rückschlägen wechseln und daß es vorzugsweise die extremen Gegensätze sind, welche einander abwechseln." (Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. Leipz. 1889, S. 41.)

Hartmanns Erkenntnistheorie besteht in ihrem ersten Teile in einer Polemik gegen den transzendentalen Idealismus. Es wird gezeigt: erstens, daß der transzendentale Idealismus zur Auflösung der materiellen Außenwelt führt, zweitens, daß er ebenso zur Auflösung des Ich als des Trägers unserer Vorstellungen führt, und drittens wird gezeigt, daß nach dem konsequenten transzendentalen Idealismus auch diese Tatsache, daß Außenwelt und Ich bloßer Schein sind, wieder bloßer Schein ist. Von diesen drei Verstößen gegen den transzendentalen Idealismus ist in unserem Zusammenhange besonders bemerkenswert der Beweis, daß durch die kritische Philosophie die Außenwelt zu bloßem Schein herabgewürdigt werde. Denn dieser Beweis ist im wesentlichen eine Wiederholung der Argumente, mit denen Schopenhauer die traumartige

Beschaffenheit der Sinnenwelt nachweist. Ein häufig bei Schopenhauer wiederkehrender Gedanke ist, nach Kant müßten nicht die Formen Raum und Zeit subjektiven Ursprungs sein, sondern auch der Stoff der Außenwelt, die Empfindungen. Folglich sei die ganze Sinnenwelt nur „im Kopfe" des vorstellenden Individuums vorhanden. Dieselbe Auffassung über die Natur der Empfindungen hat auch Hartmann. Er meint, die Entdeckung der Subjektivität der Sinnesqualitäten sei der vorbereitende Schritt zur Auffindung des kritischen Standpunktes gewesen. In den Anfängen des philosophischen Denkens wäre der erkenntnistheoretische Standpunkt der naive Realismus, d. i. die gemeine Vorstellung, daß diese Welt so, wie wir sie erkennen, auch außerhalb des Bewußtseins existiert. Von diesem erkenntnistheoretischen Standpunkte leite dann zum transzendentalen Idealismus über die Einsicht, daß gewisse Eigenschaften der Dinge auf ausschließlich subjektive Bedingungen, auf die Funktionen unserer Sinne zurückgehen. Es kommen danach den Dingen nicht mehr die qualitativen Eigenschaften zu, sondern nur noch die quantitativen. Nun wäre die Leistung des transzendentalen Idealismus der Nachweis, daß auch dieser Rest der quantitativen Eigenschaften auf subjektiven Anschauungsformen beruhe. Hartmann sieht also auch das Hauptverdienst der Kantischen Lehre in der Fortsetzung des Lockeschen Sensualismus ebenso, wie dies auch Schopenhauer getan hat, wenn er sagt: „Also hatte Locke vom Dinge-an-sich den Anteil, welchen die Sinnesorgane an der Erscheinung desselben haben, abgezogen; Kant aber zog nun noch den Anteil der Gehirnfunktionen ab." (W. I 535.)

Die Empfindung ist nach Hartmanns Auffassung bei Kant „ein intrasubjektiver Vorgang, der keine andere Realität besitzt, welche die anderen Bewußt-

seinsinhalte nicht auch besäßen". (Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik, S. 117.) Daß in der Empfindung letzthin immer etwas enthalten ist, was über die Sphäre des Bewußtseins hinausweist, soll für Kant ganz unwesentlich sein. Es finde bloß ein gewisser gelegentlicher Reiz statt, der für die Bildung der Vorstellung nur Gelegenheitsursache sei. Deshalb verhält sich das Subjekt beim Vorgange der Empfindung nur passiv und rezeptiv, so weit es vom Ding-an-sich affiziert wird, aber aktiv und produktiv, soweit es auf Grund dieser Anregung die Empfindung selbsttätig hervorbringt. Kant soll die beiden Seiten dieses Vorgangs anerkannt haben, aber er soll es vorziehen, nicht von der letzteren zu sprechen. (Erkenntnistheorie und Metaphysik, S. 117.)

Kant hat in Wirklichkeit nur die rezeptive Seite an der Empfindung gekannt: er sagt: „Empfindung ist die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden." (r. V. 48.) Wir erinnern uns aber, daß Schopenhauer die in Rede stehende Ansicht über die Empfindung mit viel Beredsamkeit vorgetragen hat und daß Schopenhauer es ist, der offenkundig vermieden hat, von der transsubjektiven Seite der Empfindung zu sprechen.

Auch in der Kantischen Fassung des Objektsbegriffes vermag Hartmann gleichwie Schopenhauer keine Anerkennung einer außersubjektiven Realität zu erblicken. Denn was Kant darüber sage, daß der Begriff des Gegenstandes auf ein Jenseits des Bewußtseins hinweise, seien Inkonsequenzen. Das transzendentale sei eine bloße Kategorie im vorstellenden Subjekt, eine „bloß phänomenale Spiegelung und Projektion der Einheit des transzendentalen Bewußtseins nach außen". (Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik, S. 107.) Hierin erkennen wir die Schopenhauersche

Alternative, daß der Gegenstand oder das Objekt entweder ein Ding-an-sich sein müsse oder bloße Vorstellung. Wenn Kant dem Gegenstand eine Zwischenstellung zwischen dem Ding-an-sich und Vorstellung einräume, so sei dies unzulässig. Kant sagt: „Objekt ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Vorstellung vereinigt ist“ (r. V. 180), er setzt ein transzendentes Substrat des Objekts voraus und fragt nur nach der Möglichkeit der Erkenntnis. Die Frage nach der Realität oder Nichtrealität der Objekte, wie sie Schopenhauer und Hartmann formulieren, ist für die Vernunftkritik gar nicht aktuell.

Als letzten Beweis dafür, daß vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus die Außenwelt ein bloßer Traum sei, führt Hartmann an, daß Kant das Dasein eines transsubjektiven Realen durch einen falschen Kausalitätsschluß beweise. Hiermit wiederholt er Schopenhauers Polemik gegen Kants „falsche Ableitung des Dinges-an-sich“. Wenn die Kategorie der Kausalität nur immanente Bedeutung habe, so könne durch sie nicht auf ein transzendentes Substrat unserer Vorstellungen geschlossen werden. Deshalb sei der transzendentale Idealismus nicht imstande zu widerlegen, daß die Außenwelt eine bloße Illusion sei.

Nachdem Hartmann so die illusionäre Beschaffenheit der Außenwelt aus dem transzendentalen Idealismus hergeleitet hat, zeigt er, daß auch das Ich, der Träger der Vorstellungen, ein bloßer Schein sei, und daß auch zuletzt diese Tatsache des Scheinens ein bloßer Schein sei. Die ganze Art dieser Ausführungen ist anzusehen als eine Übertreibung der Kantauslegung Schopenhauers: sie beurteilen die Kantische danach, inwieweit durch sie die Realität der gegebenen Vorstellungen erklärt wird, während Kant nur unser Wissen von den Vorstellungen erklären will.

Nach dieser Zersetzung der Kantischen Erkenntnistheorie versucht Hartmann aus den Prinzipien des transzendentalen Idealismus eine brauchbare Erkenntnistheorie zu machen. In diesem Versuch läßt sich die Tendenz erkennen, alle die idealistischen Folgerungen zu berichtigen, in denen Schopenhauer das Wesentliche der Kantischen Erkenntnistheorie gesehen hat. Schopenhauer hatte die ausschließlich immanente Geltung der Bewußtseinsformen betont und er hatte geschlossen, daß das Ding-an-sich etwas von der Welt als Vorstellung gänzlich Verschiedenes sei. Hartmann behauptet die Konformität des Idealen und Realen und er sucht zu beweisen, daß dem Dinge-an-sich die Erkenntnisformen ebenfalls anhaften. Die Brücke vom Idealen zum Realen bildet nach Hartmann die transzendente Kausalität, die von Kant im Widerspruch mit seinen Grundannahmen angewandt wird. Unsere Empfindung muß eine Ursache außerhalb des Bewußtseins haben, die auf sie wirkt. Was wirken soll, muß existieren, also kommt dem Dinge-an-sich die Kategorie der Realität zu. Weil unsere Sinnlichkeit zu verschiedenen Zeiten verschieden affiziert wird, muß das Ding-an-sich veränderlich und damit auch zeitlich sein. Für die Behauptung, daß dem Ding-an-sich auch Räumlichkeit zukomme, wird ein Beweis der Wahrscheinlichkeit geführt. Nur diejenigen Kategorien finden auf das Ding-an-sich keine Anwendung, die bloß eine gedankliche Beziehung ausdrücken, wie Allheit, Limitation, Möglichkeit, Zufälligkeit oder verfehlte Konzeptionen, wie der Begriff der Wechselwirkung. „So sind unsere Erkenntnisformen gleichzeitig Formen des Seins, die Formen, die in der Sphäre des Bewußtseins das verbindende Gerüst unserer Empfindungen bilden, sind dieselben, die in der Sphäre des Ansichseienden die Dinge-an-sich zusammen halten."

Schluß.

Die beiden Fortführungen der Kantischen Lehre, von denen in dieser Schrift gehandelt ist, bedeuten jede eine Akkommodation der Transzendentalphilosophie an besondere geistesgeschichtliche Strömungen. Im Hintergrunde der Schopenhauerschen Philosophie steht die Weltanschauung der Romantik. Freilich ist ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Schopenhauer und der romantischen Bewegung nicht zu erkennen. Wir wissen nur, daß er in Göttingen in einem Freundeskreise Tieck gelesen hat. Er selbst hat keinen Einfluß auf die romantische Weltanschauung ausgeübt, wie etwa Fichte und Schelling. Aber den spezifisch romantischen Gedanken Fichtes, daß diese sichtbare Welt ein Produkt des Ich sei, hat auch Schopenhauer entwickelt, sogar mit der ebenfalls romantischen Modifikation, daß dieses Produkt ein bloßes Phantom, ein Traum sei. Daß der Urgrund dieser Welt ein nicht erkennbares, mystisches Etwas sei, ist ebenfalls ein Lieblingsgedanke Schopenhauers, wie der Romantik. Am nächsten kommt Schopenhauer der Romantik mit seiner Theorie des Genies. Das Genie sei der außergewöhnliche Fall eines Individuums, bei dem sich der Intellekt frei vom Willen mache. Dies ist die romantische Unterscheidung zwischen dem Philister, der nur eine zweckbestimmte Tätigkeit zu verrichten habe, und dem genialen Menschen, der seine Kräfte frei und unabhängig von allen Regeln gebrauchen könne. Wenn Schopenhauer äußerlich der romantischen Schule ganz ferngestanden, so bewegt sich doch seine Auslegung Kants ganz in den Bahnen, in denen auch die Romantiker ihren Anschluß an Kant suchten.

Deutlicher wie bei Schopenhauer läßt sich bei Hartmanns transzendentalem Realismus der Zusammenhang mit einer besonderen Zeitströmung er-

kennen. Die Zeit, in der die Philosophie des Unbewußten entstand, ist die des Aufblühens der exakten Wissenschaften. Hartmann setzt bei der Begründung seines erkenntnistheoretischen Standpunktes voraus, daß der transzendentale Idealismus mit der naturwissenschaftlichen Denkweise vereinbar sei und daß seine Umbildung diesem Mangel abhelfen solle, indem sie „spekulative Resultate auf induktiv-naturwissenschaftlicher Methode zu finden" gestatte.

Es ist in dieser Schrift ausgeführt worden, daß jeder der beiden Versuche einen prinzipiellen Rückschritt in der Behandlung des Erkenntnisproblems bedeutet. Man kann sagen, der Fehler in den beiden Versuchen war, daß ihre Urheber die Kantische Lehre einseitig unter Gesichtspunkten betrachteten, die zufällig in jener Zeit im Vordergrunde des Geisteslebens standen. So wie die beiden hier behandelten Fälle hat es noch verschiedene Versuche einer Umbildung und Fortführung der Kantischen Lehre gegeben und nach jedem derselben ist immer wieder der Ruf: zurück zu Kant laut geworden. Es ist der Transzendentalphilosophie in dieser Hinsicht nur ein Geisteserzeugnis vergleichbar: die Syllogistik des Aristoteles. Wie Kant die Transzendentalphilosophie, hat Aristoteles die Logik geschaffen, ohne daß er dazu Vorarbeiten fand und er hat sie so vollendet geschaffen, daß Kant nach zwei Jahrtausenden sagen konnte, die Logik sei seit den Zeiten des Aristoteles keinen Schritt vorwärts und keinen Schritt rückwärts gegangen. Bei der Behauptung, die Logik hätte keinen Schritt rückwärts gemacht, hat Kant wohl nicht an den Universalienstreit gedacht, der sich im Mittelalter an des Aristoteles Schrift über die Kategorien knüpfte, ebensowenig an die „große Kunst" des Bischofs Raimundus Lullus. Es haben sich an die Logik des Aristoteles ebenso Versuche der Umbildung geschlossen, wie an die Kantische Lehre und

sie sind ebenso später als prinzipielle Rückschritte erkannt worden. Kant hat diesen beharrlichen Zustand der Aristotelischen Logik einmal mit einem treffenden Worte bezeichnet. Wir setzen dieses Wort an den Schluß unserer Erörterungen mit dem Zusatze, daß es auch auf Kants Lebenswerk Anwendung findet. „Übrigens hat die Logik von Aristoteles Zeiten her an Inhalt nicht viel gewonnen, und das kann sie ihrer Natur nach auch nicht. Aber sie kann wohl gewinnen in Ansehung der Genauigkeit, Bestimmtheit und Deutlichkeit. — Es gibt nur wenige Wissenschaften, die in einen beharrlichen Zustand kommen können, wo sie nicht mehr verändert werden. Zu diesen gehört die Logik und auch die Metaphysik. Aristoteles hatte keinen Moment des Verstandes ausgelassen, wir sind darin nur genauer, methodischer und ordentlicher.“ (Kant. Logik, hrsg. v. Jäsche 1801, S. 18.)

Lebenslauf.

Am 22. Dezember 1885 bin ich Adolf Otto Suckau zu Mohrungen in Westpreußen geboren. Mein Vater Adolf Suckau ist Hotelbesitzer, und wohnt zur Zeit in Marienburg, Wpr. Wie meine Eltern, bin auch ich mennonitischen Glaubensbekenntnisses. Nachdem ich den ersten Unterricht im Elternhause erhalten, besuchte ich von meinem elften Lebensjahre an das Königl. Gymnasium in Marienburg, Wpr., und bestand nach neunjährigem Besuche die Reifeprüfung. Ich habe danach ein Jahr an der Technischen Hochschule zu Danzig und drei Jahre an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin zuerst Mathematik und Naturwissenschaft, später auch Philosophie studiert. Nach meiner Studienzeit habe ich mich ein Jahr zur Vervollständigung meiner Studien und zur Anfertigung der vorliegenden Schrift teils in Berlin, teils in meinem Elternhause aufgehalten. Seit Ostern 1911 bin ich Hauslehrer bei der Familie von Gadow in Gr. Potrems in Mecklenburg.

Der Gang meiner Studien stand unter dem Einflusse eines großen Mißgeschicks. Ein schweres Nierenleiden, das mich am Ausgange meiner Schulzeit befiel hat mir den regelmäßigen Besuch von Vorlesungen erschwert und zu Zeiten unmöglich gemacht. Ich war daher bei meinem Studium weniger auf den mündlichen Vortrag meiner Lehrer, als auf Lehrbücher und exegetische Schriften angewiesen. Meine philosophischen Kenntnisse danke ich besonders den Schriften von Kuno Fischer, Paulsen, Riehl und Simmel.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
2779
S85

Suckau, Otto
Schopenhauers falsche Auslegung der Kantischen Erkenntnistheorie